
Aus
Natur und Geisteswelt
329
M. Wundt
Griechische
Weltanschauung
Zweite Auflage
eubner·Leipzig·Berlin

75 P

Die Sammlung
„Aus Natur und Geisteswelt"

nunmehr schon über 600 Bändchen umfassend, sucht seit ihrem Entstehen dem Gedanken zu dienen, der heute in das Wort: „Freie Bahn dem Tüchtigen!" geprägt ist. Sie will die Errungenschaften von Wissenschaft, Kunst und Technik einem jeden zugänglich machen, ihn dabei zugleich unmittelbar im Beruf fördern, den Gesichtskreis erweiternd, die Einsicht in die Bedingungen der Berufsarbeit vertiefend.

Sie bietet wirkliche „Einführungen" in die Hauptwissensgebiete für den Unterricht oder Selbstunterricht, wie sie den heutigen methodischen Anforderungen entsprechen. So erfüllt sie ein Bedürfnis, dem Skizzen, die den Charakter von „Auszügen" aus großen Lehrbüchern tragen, nie entsprechen können; denn sie setzen vielmehr eine Vertrautheit mit dem Stoffe schon voraus.

Sie bietet aber auch dem Fachmann eine rasche zuverlässige Übersicht über die sich heute von Tag zu Tag weitenden Gebiete des geistigen Lebens in weitestem Umfang und vermag so vor allem auch dem immer stärker werdenden Bedürfnis des Forschers zu dienen, sich auf den Nachbargebieten auf dem laufenden zu erhalten.

In den Dienst dieser Aufgabe haben sich darum auch in dankenswerter Weise von Anfang an die besten Namen gestellt, gern die Gelegenheit benutzend, sich an weiteste Kreise zu wenden, der Gefahr der „Spezialisierung" unserer Kultur entgegenzuarbeiten an ihrem Teil bestrebt.

Damit sie stets auf die Höhe der Forschung gebracht werden können, sind die Bändchen nicht, wie die anderer Sammlungen, stereotypiert, sondern werden – was freilich die Aufwendungen sehr wesentlich erhöht – bei jeder Auflage durchaus neu bearbeitet und völlig neu gesetzt. So konnte der Sammlung auch der Erfolg nicht fehlen. Mehr als die Hälfte der Bändchen liegen bereits in 2. bis 6. Auflage vor, insgesamt hat sie bis jetzt eine Verbreitung von weit über 3 Millionen Exemplaren gefunden.

Alles in allem sind die schmucken, gehaltvollen Bände, denen Professor Tiemann ein neues künstlerisches Gewand gegeben, durchaus geeignet, die Freude am Buche zu wecken und daran zu gewöhnen, einen kleinen Betrag, den man für Erfüllung körperlicher Bedürfnisse nicht anzusehen pflegt, auch für die Befriedigung geistiger anzuwenden. Durch den billigen Preis ermöglichen sie es tatsächlich jedem, auch dem wenig Begüterten, sich eine Bibliothek zu schaffen, die das für ihn Wertvollste „Aus Natur und Geisteswelt" vereinigt.

Jedes der meist reich illustrierten Bändchen ist in sich abgeschlossen und einzeln käuflich

Jedes Bändchen geheftet M. 1.20, gebunden M. 1.50
Werke, die mehrere Bändchen umfassen, auch in einem Band gebunden

Leipzig, im Dezember 1916 **B. G. Teubner**

1/8 a 12

Jedes Bändchen geheftet M. 1.20, gebunden M. 1.50

Bisher sind **zur Philosophie** erschienen:

Zur Einführung

Einführung in die Philosophie. Von Professor Dr. R. Richter. 3. Auflage von Dr. M. Brahn. (Bd. 155.)

Die Philosophie. Einführung in die Wissenschaft, ihr Wesen und ihre Probleme. Von Realschuldirektor H. Richert. 2. Aufl. (Bd. 186.)

Philosophisches Wörterbuch. Von Oberlehrer Dr. Paul Thormeyer. (Bd. 520.)

Psychologie

Einführung in die Psychologie. Von Prof. Dr. E. von Aster. Mit 4 Abbildungen. (Bd. 492.)

Einführung in die experimentelle Psychologie. Von Dr. N. Braunshausen. Mit 17 Abbildungen im Text. (Bd. 484.)

Die Seele des Menschen. Von Geh. Rat Professor Dr. J. Rehmke. 4. Auflage. (Bd. 36.)

Die Mechanik des Geisteslebens. Von Geh. Med. Rat Direktor Prof. Dr. M. Verworn. 3. Auflage. Mit 18 Figuren. (Bd. 200.)

Psychologie des Kindes. Von Professor Dr. R. Gaupp. 3. Auflage. Mit 18 Abbildungen. (Bd. 213.)

Geistige Veranlagung und Vererbung. Von Dr. med. et phil. Georg Sommer. (Bd. 512.)

Handschriftenbeurteilung. Eine Einführung in die Psychologie der Handschrift. Mit 51 Handschriftennachbildungen im Text u. 1 Tafel. Von Prof. Dr. G. Schneidemühl. (Bd. 514.)

Hypnotismus und Suggestion. Von Dr. E. Trömner. 2. Auflage. (Bd. 199.)

Die Psychologie des Verbrechers. Kriminalpsychologie. Von Kgl. Strafanstaltsdirektor Dr. P. Pollitz. 2. Auflage. Mit 5 Diagrammen. (Bd. 248.)

Ethik und Ästhetik

Grundzüge der Ethik. Mit besonderer Berücksichtigung der pädagogischen Probleme. Von E. Wentscher. (Bd. 397.)

Aufgaben und Ziele des Menschenlebens. Von Professor Dr. J. Unold. 4. Auflage. (Bd. 12.)

Sittliche Lebensanschauungen der Gegenwart. Von weil. Prof. Dr. O. Kirn. 3. Aufl. von Prof. Dr. D. Stephan. (Bd. 177.)

Das Problem der Willensfreiheit. Von weil. Professor Dr. G. F. Lipps. (Bd. 383.)

Sexualethik. Von Prof. Dr. H. E. Timerding. 3. Vorb. (Bd. 592).

Ästhetik. Von Professor Dr. R. Hamann. (Bd. 345.)

Poetik. Von Dr. R. Müller-Freienfels. (Bd. 460.)

ANuG 8: Philosophie. XII 16

Jedes Bändchen geheftet M. 1.20, gebunden M. 1.50

Naturphilosophie

Die moderne Naturphilosophie. Von Privatdoz. Dr. J. M. Verweyen. (Bd. 491.)

Entstehung der Welt und der Erde nach Sage und Wissenschaft. Von Professor Dr. M. B. Weinstein. 2. Aufl. (Bd. 223.)

Untergang der Welt und der Erde nach Sage und Wissenschaft. Von Professor Dr. M. B. Weinstein. (Bd. 470.)

Geschichte der Philosophie

Führende Denker. Geschichtliche Einleitung in die Philosophie. Von Professor Dr. J. Cohn. 3. Auflage. Mit 6 Bildnissen. (Bd. 176.)

Die Freimaurerei. Einführung in ihre Anschauungswelt und ihre Geschichte. Von weil. Geh. Archivrat Dr. L. Keller. (Bd. 463.)

Philosophie d. Altertums

Griechische Weltanschauung. Von Professor Dr. M. Wundt. (Bd. 329.)

Religion und Philosophie im alten Orient. Von Professor Dr. E. v. Aster. (Bd. 521.) In Vorb.

Neuere Philosophie

Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit. Von weil. Professor Dr. L. Busse. 5. Auflage, herausgeg. von Geh. Hofrat Professor Dr. R. Falckenberg. (Bd. 56.)

Die großen englischen Philosophen Locke, Berkeley, Hume. Von Oberlehrer Dr. P. Thormeyer. (Bd. 481.)

Rousseau. Von Professor Dr. P. Hensel. 2. Auflage. Mit 1 Bildnis. (Bd. 180.)

Immanuel Kant. Darstellung und Würdigung. Von weil. Professor Dr. O. Külpe. 4. Auflage. Von Professor Dr. A. Messer. Mit 1 Bildnis. (Bd. 146.)

Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Bedeutung. Von Realschuldirektor H. Richert. 3. Auflage. Mit 1 Bildnis. (Bd. 81.)

Herbarts Lehren und Leben. Von weil. Pastor O. Flügel. 2. Auflage. Mit 1 Bildnis. (Bd. 164.)

Herbert Spencer. Von Dr. K. Schwarze. Mit 1 Bildnis. (Bd. 245.)

Neueste Philosophie

Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Eine Charakteristik ihrer Hauptrichtungen. Von weil. Prof. Dr. O. Külpe. 6. Auflage. (Bd. 41.)

Henri Bergson, der Philosoph moderner Religion. Von Pfarrer Dr. E. Ott. (Bd. 480.)

Weitere Bände befinden sich in Vorbereitung.

Aus Natur und Geisteswelt
Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen

329. Bändchen

Griechische Weltanschauung

Von

Max Wundt
Privatdozent der Philosophie

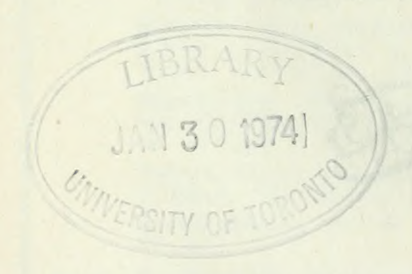
Zweite Auflage



Verlag und Druck von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin 1917



Inhaltsverzeichnis.



Vorwort.

Die folgenden Blätter wollen nicht die zahlreichen Abrisse der griechischen Philosophie um einen neuen vermehren. Sie suchen nicht die Philosophie in die Einzelheiten ihrer historischen Entwicklung zu begleiten, sondern wollen die griechische Weltanschauung in ihrer inneren Einheit erfassen. Die äußeren historischen Verhältnisse, die Bedingungen, die eine bestimmte Philosophie zu einer bestimmten Zeit hervortreten ließen, haben daher keine Berücksichtigung gefunden. Wer sich für die Verwurzelung der philosophischen Probleme im historischen Leben der Griechen interessiert, den muß ich auf mein größeres Werk über die Geschichte der griechischen Ethik verweisen. Hier soll die griechische Weltanschauung nach ihren einzelnen Problemen behandelt werden, nur innerhalb dieser Teilabschnitte wird die Entwicklung des Problems durch die Philosophie hindurch verfolgt. Doch auch bei dieser Darstellung der Entwicklung des Einzelproblems ist die Absicht keine nur historische. Vielmehr kam es mir darauf an, allein die typischen Gedankengänge hervortreten zu lassen, nicht das Problem in alle mehr zufälligen Verzweigungen der Philosophiegeschichte hinein zu verfolgen. Deshalb durfte sogar gelegentlich von der streng historischen Reihenfolge der Gedanken abgegangen werden, um ihren inneren Zusamenhang deutlicher ans Licht zu stellen. Sokrates und Plato haben in der Sophistik und der Lehre Aristipps zweifellos auch bereits Epikur widerlegt, hier hat daher eine Darstellung, welche die systematischen Gesichtspunkte in den Vordergrund stellt, anders zu ordnen als nach dem zeitlichen Schema. Nur die typischen Ideen der griechischen Weltanschauung sollten dargestellt werden, insbesondere ihre Entwicklung nur nach ihrer typischen Form. Es sollte dabei deutlich werden, daß die Griechen die typischen Formen der Weltanschauung überhaupt, die stets von neuem nur in Einzelzügen abgewandelt hervortreten, ausgebildet haben. Wie die Griechen die wesentlichen Formen al-

ler späteren Kultur vorweggenommen und nur in einfacheren Linien ausgeprägt haben, worin ihr eminenter propädeutischer Wert für unsere Kultur und ihre Bildung begründet ruht, so haben sie auch dem philosophischen Denken bereits alle Wege gewiesen, die es später noch beschreiten sollte.

Straßburg, im Juli 1910.

Max Wundt.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Mehrfachem Wunsche der Kritik folgend, habe ich in der neuen Auflage die spätere griechische Philosophie etwas mehr berücksichtigt. Ihr den gleichen Raum zu geben, wie der Zeit bis auf Aristoteles, konnte ich mich freilich nicht entschließen, da es mir vor allem darauf ankam, die selbständigen Ideen des griechischen Geistes zu entwickeln, dessen schöpferische Epoche mit Aristoteles ihr Ende findet. Kürzungen an anderen Stellen schufen für diese Ergänzungen den Platz.

Psychologie und Erkenntnistheorie hatten in der ersten Auflage nicht die ihrer Bedeutung angemessene Behandlung gefunden. Ein neuer Abschnitt über die Auffassung des Menschen (III.) sucht diese Lücke zu schließen.

Die neue Bearbeitung ist im Felde und fast ohne jedes literarische Hilfsmittel vorgenommen. Hierdurch verschuldete Unebenheiten bitte ich mit Nachsicht zu beurteilen.

Vor Dünaburg, im Januar 1917.

Max Wundt.

I. Die Natur.

Anders als uns erschien dem Griechen die Natur. Sie war ihm nicht fremd, daß er sich nur in Augenblicken eines gesteigerten Gefühls ganz an sie hingab. Eng in ihr Leben verflochten war das seine; nicht anders wie Pflanzen und Tiere wuchsen die Menschen im Lande. Ein Leben erfüllte sie alle. So war noch keine Kluft aufgerissen zwischen Mensch und Natur. Wo er hier Kräfte wirken sah, menschlichem Willen entzogen, er glaubte in ihnen einen Geist wirksam, dem seinen gleich. In dem Wachstum der Pflanzen des Feldes sind diese Dämonen tätig, in Busch und Hain treiben sie ihr Wesen, in Flüssen und Bächen strömen sie einher und ergießen ihren Segen über das Land. Furchtbar walten sie droben im Gebirge, Felsblöcke, von ihrer Hand geschleudert, stürzen in das friedliche Tal. In der Sturmflut des Meeres brechen sie verheerend über das Land herein. Als Wolken ziehen sie über die Erde hin; in Blitz und Donner gemahnen sie den Menschen drohend an ihre Übermacht. So ist alle Natur durchflutet von einem geheimnisvoll geistigen Leben, das bald gütig und hilfreich sich dem Menschen erweisen mag, bald grausam das Werk seiner Hände zerstört. Eine tiefe Weihe liegt über allem Land; nirgends sieht der Mensch hier bloß einen toten Stoff, den er zu seinen Zwecken willkürlich brauchen dürfte. Dies Leben ist mächtiger als er, es hält ihn selbst in seinem Bann, daß er suchen muß, sich die Hilfe jener Dämonen zu sichern, ohne die sein Werk nicht gelingen kann. Er fühlt sich umfaßt und gehalten von diesen Kräften, die überall im Lande walten, und die auch ihn hervorgebracht haben. „Mutter Erde", das ist ihm kein leeres Wort. Ihrem Mutterschoße entstammen alle Wesen. Wie die Feldfrucht geheimnisvoll sich ihrem Schoße entringt, so sind auch die Menschenkinder der Erde entwachsen, in deren Schoß sie zurückkehren, um zu immer erneutem Leben wieder zu erwachen.

Noch trägt dies die Natur durchflutende Alleben keine bestimmteren Züge. Zerfließend und nicht sicher begrenzt in seiner Wir-

kungssphäre erscheint es. Jede Wirkung setzt eine Kraft voraus, aber wieweit diese Kräfte in sich verbunden sind, ob ein Wille es ist, der ihrer viele beherrscht und zur Einheit zusammenfaßt, bleibt unausgemacht. Und doch mußten schon frühzeitig sich ähnliche Fragen erheben. Der einheitliche Zusammenhang der Natur führte darauf, diese Kräfte miteinander in Beziehung zu setzen. Ganz hatte eine solche wohl überhaupt nie gefehlt. Eine Kraft entwickelt sich aus der andern: aus der Erde dringen die Pflanzen ans Licht, aus den Wolken fällt der Regen nieder und fährt der Blitz herab. Und die mannigfachsten Kräfte scheinen oft nur Äußerungen eines einheitlichen Willens. Wenn überall in der Erde fruchtbare Kräfte walten, so ist es die eine Erde doch, die sie alle trägt und erhält. Das eine Meer drängt in seinen unzähligen Wogen an den Strand. Noch ist dies Streben, Einheit in die verwirrende Mannigfaltigkeit dämonischer Kräfte zu bringen, von aller Reflexion weit entfernt. Nichts wäre verkehrter, als darin eine der Wissenschaft auch nur im entferntesten verwandte Tendenz zu erkennen. Was der unmittelbare Augenschein lehrt, wird ausgesprochen in der Sprache, die dieser Zeit allein zu Gebote steht. Phantasiemäßig werden alle Dinge der Natur gedeutet nach Analogie des menschlichen Lebens. Es gelingt allmählich, größere Bereiche der Natur als Einheit aufzufassen. Die Erde, das Meer, der Himmel, anfangs als so viele dämonische Gewalten betrachtet, als Wirkungen von ihnen ausgingen, werden nun immer bestimmter, als einheitliche, alle besonderen Wirkungen in sich fassende Wesen verstanden. Aber die menschliche Art verlieren sie darum nicht. Nur gesteigert ins Maßlose, erscheinen jetzt Erde und Himmel als riesenhafte menschliche Leiber, jene als Weib, dieser als Mann.

Wird so die zerfließende Mannigfaltigkeit einzelner dämonischer Kräfte zu begrenzten göttlichen Naturwesen zusammengefaßt, auch der Zusammenhang der Naturereignisse untereinander wird jetzt bestimmter gedeutet. Da aber alle Wirkung der Natur von lebenden Wesen ausgeht, so erscheint auch diese Verkettung der Wirkungen nach Analogie des menschlichen Lebens. Dessen Bedingungen, Zeugung, Geburt, Wachstum und Tod, findet der Geist in allen Naturereignissen wieder. Es entsteht ein grotesker Roman von der Liebe und Ehe jener gewaltigen Naturwesen. Daß der Himmel sich in Liebe der Erde vereint, ist wohl die ursprüng-

lichste Vorstellung. Im Regen ergießt sich sein befruchtender Same, und sie gebiert Gebirge, Flüsse und Meere. Auch diese erscheinen als riesige Lebewesen, an einen zwar unbestimmten, aber doch menschlich gedachten Leib gebunden. Ihr Zusammenhang untereinander wird alsbald der Anlaß zu weiteren phantastischen Spekulationen, die das Abhängige und Geringere als Sprößling der größeren Kraft deuten. Der Zusammenhang der Naturdinge ist ein genealogischer, sie stehen im Verhältnis von Eltern und Kindern. Die Einheit der Natur erscheint wie ein großer Stammbaum, herab von den Urvätern, jenen allumfassenden Mächten, Himmel und Erde, sich spaltend in die begrenzteren und schwächeren Naturkräfte. Die Lehre von der Natur ist Theogonie, d. h. Lehre von der Entstehung der Götter, da eben alle Dinge in der Natur als göttliche Wesen gedacht werden. Es ist aber damit sowohl die Entstehung der Natur in ihren einzelnen Kräften gemeint, wie ihr dauernder Zustand. Beides fließt hier noch ungeschieden ineinander. Jener Zeugungsprozeß, der die Naturwesen erstmals geschaffen hat, wirkt fort und erhält sie beständig.

Diese luftige Spekulation, mehr Märchen als Wissenschaft, ist natürlich noch nirgends zur festen Einheit eines Systems zusammengeschmolzen. Der fabulierenden Deutung war hier der weiteste Spielraum gelassen; bald so, bald anders konnten die Fäden geknüpft werden, welche die einzelnen Tatsachen der Natur in den Zusammenhang einer Familiengeschichte einbezogen. Nur gewisse allgemeine Gedanken treten deutlicher hervor und waren offenbar weiterhin verbreitet. Sonst ist die Theogonie, wie sie uns unser ältester Zeuge, der Dichter Hesiod (8. Jahrhundert), erzählt, erfüllt von mannigfachen Widersprüchen und Lücken, Hinweise auf den fließenden Charakter dieser gesamten Spekulation. Er selbst erzählt sichtlich nur überkommene, auch ziemlich unverstandene Weisheit. Ihm gilt die Erde, Gäa, als die Mutter aller Naturwesen, selbst der Himmel, dem sie sich später vermählt, ist von ihr geboren. Neben der Erde erkennt er nur den Eros, die zeugende Liebe, als ursprüngliches Naturprinzip an. Er ist so alt wie die Erde selbst, denn ohne ihn könnte jener Naturprozeß nicht beginnen. Aber über diesen Anfang ist die Spekulation, wie sie Hesiod bietet, noch hinausgedrungen. Er weiß von einem Zustand zu berichten, da auch die Erde noch nicht war und also noch keins der uns bekannten

Naturdinge; und er nennt ihn Chaos. Das Chaos ist das erste Gewordene; woher und woraus geworden, danach wird noch nicht gefragt, sowenig ein Versuch gemacht wird, die Entstehung der Erde aus diesem Chaos begreiflich zu machen. Was das Chaos bedeute, kann nicht zweifelhaft sein. Es ist der Raum, der übrigbleibt, wenn man sich Erde und Himmel wegdenkt, eine in unermeßliche Höhe und Tiefe sich erstreckende Leere. Dem Chaos entstammt die Nacht, in deren leeres Dunkel alle Dinge versinken. Ein Kind der Nacht ist das Licht und der Tag, auch sie besondere, menschlich gedachte Wesen, die an die Gestirne des Himmels nicht unmittelbar gebunden sind. So unklar diese Vorstellungen sind, dem Dichter selbst offenbar am meisten, bedeutsam ist doch der Gedanke des Chaos darum, weil hier ein erster Versuch gemacht wird, von allen gegebenen Naturerscheinungen abzusehen, keine also mehr als absolute, von Ewigkeit bestehende gilt. Noch wird dieses Unbestimmte, aus dem die Gestaltungen der Natur hervortreten, ganz anschaulich als der Raum gedacht; und noch gelingt es nicht, aus ihm wirklich diese Gestaltungen abzuleiten. Aber trotzdem war es ein gewaltiger Fortschritt, daß hier selbst die Existenz der Erde und des Himmels, die anfangs als das vollkommen Selbstverständliche und daher gar nicht Wegzudenkende galten, in Frage gestellt wurde.

Je mehr die einzelnen dämonischen Kräfte sich zu großen, umfassenden Weltmächten zusammenschlossen, um so mehr mußten sie das menschliche Wesen abstreifen. Mochte man zunächst Himmel, Erde und Meer sich noch irgendwie in Menschengestalt denken, dies Bild wirklich sinnlich zu fassen, konnte doch keiner Phantasie mehr gelingen. Hinter der einzelnen in der Natur sich regenden Kraft hatte man einen Willen suchen können gleich dem menschlichen. Aber wer wollte die gleiche Deutung auf die Dauer den so umfassenden und in der verschiedensten Richtung tätigen Wirkungen jener allgemeinen Naturmächte gegenüber aufrechterhalten? Andere Motive, die uns später zu beschäftigen haben werden, wirken in der gleichen Richtung, und so verlischt langsam jene personifizierende Art der Naturanschauung. Gewiß verschwindet sie nicht auf einmal, und noch auf lange hinaus begegnen wir ihren Nachwirkungen, aber die Tendenz, die Naturgegenstände als solche ohne mythologische Interpretation aufzufassen, konnte nicht wie-

der verlorengehen. So beginnt die Entgötterung der Natur. Im Kampf gegen die Mythologie erobert sich die Philosophie und Wissenschaft ihren Platz. Das begreifende Denken, das schon in jenen ältesten Spekulationen unter der Hülle einer noch mehr phantasiemäßigen Auffassung wirksam war, stellt seine Fragen an die Natur. Sie erstirbt unter seinen Händen, um im Begriff der Wissenschaft zu einem neuen Leben zu erwachen.

Keine neue Frage ist es zunächst, die das erwachende philosophische Denken an die Natur richtet, nur bestimmter besinnt es sich auf das schon in der theogonischen Spekulation vorbereitete Problem. Schon diese war zu der Idee eines Zusammenhangs aller Naturgegenstände vorgedrungen und hatte ihn als ein Hervorgehen des einen aus dem anderen aufgefaßt. Die gleiche Frage erhebt auch die beginnende Philosophie. Die Einheit aller Dinge, die in einem Entstehen des einen aus dem andern begründet ist, setzt auch sie voraus. Sie fragt nur danach, in welcher Folge dieses Entstehen vor sich gegangen ist. Wie sind die Dinge geworden? Darin liegt ein Doppeltes. Der unendlichen Mannigfaltigkeit der Dinge muß eine Einheit zugrunde liegen. Auch sie wird noch ähnlich wie in der kosmogonischen Spekulation schwankend sowohl als der Urzustand, aus dem alles durch Veränderung hervorgegangen ist, wie als das dauernde Substrat der Dinge aufgefaßt. Und die einzelnen Dinge stehen in einer durchgängigen Verbindung miteinander, welche die Theogonie einfach als Abstammung innerhalb einer Familie deutete, die jetzt aber unabhängig von solchen mythologischen Vorstellungen zu fassen versucht wird. So hilflos und kindlich uns heute diese ersten philosophischen Deutungen des Naturbildes anmuten mögen, in der entschiedenen Hervorhebung des Gedankens der Einheit und der durchgängigen Verknüpfung aller Dinge besitzen sie ihre alle künftige Spekulation vorbereitende Bedeutung.

Die Einzellehren dieser ältesten Naturphilosophen des 7. und 6. Jahrhunderts klingen unserem Ohre fremd. Nur einzelne, abgerissene Gedanken sind uns bekannt. und es gelingt kaum, sie zu einem anschaulichen Weltbilde wieder zusammenzufügen. Deutlich ist nur dies, daß hier die Welt in große einheitliche Stoffmassen zerlegt wird, die in unmittelbarer Anknüpfung an die Theogonie nur nicht mehr mythologisch gedacht werden: Erde und Luft, Wasser und Feuer. Aus ihren mannigfaltigen Konstellationen bestehen

alle Dinge. Die Einheit der Welt aber, nach der man sucht, wird einfach dadurch erreicht, daß einer dieser Stoffe als der ursprüngliche gilt, aus dem die andern hervorgegangen sind. Welche Motive es waren, die hier die Auswahl bestimmten, und einen Thales das Wasser, einen Anaximenes die Luft oder einen Heraklit das Feuer als diesen Grundstoff annehmen ließen, läßt sich für uns kaum noch überall mit Sicherheit erkennen. Allzu tiefe Erwägungen werden es kaum gewesen sein, die zu diesen Annahmen geführt haben; von irgend wissenschaftlichen Einsichten kann noch nicht entfernt die Rede sein. Das Denken haftet noch ganz an dem anschaulich Gegebenen; und wie ihm daher der Grund aller Dinge in irgendeinem bestimmten, sinnlich gegebenen Stoffe liegt, so wird die Wahl dieses Stoffes durch ebenso konkrete, von dem Einzelfall sofort verallgemeinerte Beobachtungen bedingt sein. Daß die Erde aus dem Meere aufgetaucht sei, ist ein weitverbreiteter Gedanke, in Griechenland zumal nahegelegt durch Beobachtungen über das allmähliche Zurücktreten des Meeres. So mochte die Anschauung entstehen, daß dem Wasser alle Dinge entstammen. Über diese vollendete Naivität bedeutete sicherlich die Setzung der Luft oder des Feuers insofern einen Fortschritt, als hier mit Bedacht ein Stoff gewählt ist, der noch zu keiner festen Gestaltung gekommen scheint. Daß der Bestimmtheit der Dinge ein Zustand des Chaos, der Leere, vorausgegangen sei, zu diesem Glauben war ja schon die Theogonie gelangt. So lag es nahe, einen Stoff an den Anfang zu setzen, dessen Beweglichkeit jede bestimmte Formung ausschloß. War doch schon zuvor der unmittelbare Nachfolger des Thales, Anaximander, dazu fortgeschritten, den Urstoff überhaupt nicht mehr in einem der sinnlich gegebenen Stoffe zu suchen, sondern in einem Substrat, das noch jeder Bestimmtheit entbehrte. Er nannte es das Apeiron, ein Begriff, in dem der Gedanke des Unbegrenzten und des Unbestimmten ineinanderfließen. Das Apeiron bleibt übrig, wenn wir uns jede quantitative und qualitative Bestimmtheit der Dinge aufgehoben denken. Es ist das Grenzenlose, das sich ungeschieden durch den Raum erstreckt, ohne sich schon zu Gestalten und Formen zusammenzufassen, und es ist das Unbestimmte, das noch keine der sinnlichen Qualitäten angenommen hat. Es ist die höchste Abstraktion, bis zu der diese Denkweise vorzudringen vermag; zum erstenmal wird von allem sinnlich Gegebenen wirklich abstrahiert.

Der Drang nach einer Einheit des Weltbildes mochte in diesen ersten Spekulationen eine gewisse Befriedigung finden; vollkommen versagen sie aber, wie sie nun den Versuch machen, aus diesem vorausgesetzten, einheitlichen Grundstoff die Vielheit der Dinge abzuleiten. Weshalb und wie aus ihm die anderen Stoffe hervorgetreten sind, dafür wird kaum der Versuch einer Erklärung geboten. In einem einfachen Nacheinander scheiden sich die Stoffe auseinander, jeder von ihnen tritt plötzlich, ohne weitere Einführung auf. Denn obwohl jener Grundstoff nicht nur als der Anfangszustand, sondern als die dauernde Grundlage aller anderen Stoffe gilt, so wird doch nicht im geringsten erklärt, warum er sich gerade in diese Stoffe differenziert. Die Kluft zwischen den qualitativ völlig geschiedenen Stoffen gelingt es nicht zu überbrücken. Und welche Momente den Grundstoff bestimmen, in die Mannigfaltigkeit der anderen Stoffe überzugehen, bleibt völlig unerklärt. So war es nur konsequent, wenn ein Nachzügler dieser ältesten Kosmologen, Empedokles (5. Jahrhundert), einfach die vier Grundstoffe, Feuer, Luft, Wasser, Erde, als gleich ursprünglich ansetzt und aus ihrer verschiedenen Mischung die Dinge entstehen läßt, ein Übergehen des einen in den andern dagegen leugnet. Aber auch ihm gelang es nicht, ein Prinzip dieser Verbindung und Trennung zu finden, und so greift er einfach auf die alten mythologischen Vorstellungen zurück, um diese Lücke auszufüllen. Wie die zeugende Liebe in den Theogonien die Dinge ins Leben gerufen hatte, so ist es nach Empedokles die Liebe, welche die Vereinigung der Elemente bedingt, der Haß, welcher sie trennt. Diese Rückkehr zur Mythologie ist das Eingeständnis einer Schranke, über die man nicht hinauszukommen vermochte. Zwei Probleme sind es, welche diese Spekulation noch nicht lösen kann. Sie behauptet zwar in ihrer Lehre vom Grundstoff die Einheit der Welt, aber es gelingt ihr nicht, aus dieser Einheit wirklich die Mannigfaltigkeit der Dinge abzuleiten, und so zerfällt ihr die Welt doch wieder in eine Anzahl beziehungslos nebeneinander tretender Stoffe. Und es fehlt ihr noch der Gedanke der Gesetzmäßigkeit, mit der der Weltentwicklungsprozeß erfolgt. Nach beiden Richtungen mußte sich die Spekulation weiterentwickeln; dort waren es die Eleaten, hier die Pythagoreer, an deren Namen sich die neue Stellung und Lösung des Problems knüpft.

Von den sinnlichen Qualitäten aus die Einheit und den notwendigen Zusammenhang der Erscheinungen zu finden, hatte sich als unmöglich erwiesen. Da kam unerwartete Hilfe von einer anderen Seite. Von den orientalischen Völkern, den Ägyptern und zumal den Babyloniern, übernahmen die Griechen die Wissenschaft, die sie eine neue Betrachtung der Wirklichkeit lehrte: die Mathematik. Schon Thales hat von beiden Völkern gelernt. Aber was bei den Ägyptern eine nur für das praktische Leben ausgebildete Feldmeßkunst, was bei den Babyloniern eine noch ganz mit Aberglauben versetzte Sternkunde war, deren Bedeutung vor allem in dem hohen Alter ihrer Beobachtungen beruhte, das entwickelten erst die Griechen zu wahrer Wissenschaft, indem sie aus jenen bloß empirischen Beobachtungen allgemeingültige Sätze ableiteten. Damit aber gelangten sie zu einer Betrachtungsweise der Dinge, die auf ganz andere Wege und zu ganz anderen Zielen führte als die Lehre von den Elementen. Von dem qualitativen Gehalt der Dinge wurde hier geflissentlich abstrahiert, um nur ihre zahlenmäßig faßbaren quantitativen Verhältnisse zu berücksichtigen. Was in der Welt der sinnlichen Qualitäten nicht gelingen mochte, das Bestreben, gesetzmäßige Zusammenhänge innerhalb der Erscheinungen zu konstatieren, feierte hier ungeahnte Triumphe. Pythagoras (6. Jahrhundert) und seine Schule machten diesen Gedankengang zum Mittelpunkt ihrer Spekulation. Das einheitliche Gesetz, das alle Erscheinungen ordnet, in den zahlenmäßig faßbaren Eigenschaften der Dinge aufzuweisen, ist ihr Bestreben. Die Welt gewinnt bei ihnen ein völlig gewandeltes Bild. Sie besitzt ihr Wesen nicht in den konkreten Stoffen, die sie erfüllen, sondern in den Beziehungen, die sie ordnen. Der Körper gilt nicht mehr als Stoffmasse, sondern als Raumgebilde; in seinen geometrischen Eigenschaften wird sein Wesen erkannt. Seine qualitativen Eigenschaften sind für das Denken nur faßbar, soweit es gelingt, sie gleichfalls auf zahlenmäßige, am einfachsten räumlich anschauliche Verhältnisse zurückzuführen. In überraschender Weise glückte dies den Pythagoreern bei dem Ton. Daß sich hier ein scheinbar ganz irrationaler Eindruck auf einen festen, räumlich bestimmbaren Maßstab, die Saitenlänge, zurückführen ließ, mußte sie aufs höchste in ihrer Behauptung bestärken, daß überhaupt alle Eigenschaften der Dinge nach Maß und Zahl geordnet seien.

Ob und wieweit sie ihr Prinzip im einzelnen durchgeführt haben, wissen wir nicht. Aber wie die Regelmäßigkeiten der Gestirnwelt am meisten den Gedanken an eine durchgängige Ordnung der Dinge anregen mußten, so galt die Reflexion der Pythagoreer vornehmlich diesen Erscheinungen. Als sie es versuchten, ein umfassendes Weltbild zu gestalten, kümmern sie jene Elemente und ihr Verhältnis zueinander nicht neben der erhabenen Gesetzlichkeit der kosmischen Bewegungen. Nicht als ein Ringen halb geistig gedachter Stoffe, die sich fliehen und wieder suchen, erschien ihnen diese Welt, sondern als eine hohe Ordnung, in der jede Bewegung sich dem Gesetze des Ganzen einfügt. Die Pythagoreer zuerst haben es versucht, die Konstellationen der Gestirne auf regelmäßige Kreisbewegungen zurückzuführen. Und sie rissen sich dabei zum erstenmal so weit vom Sinnenscheine los, daß sie die bis dahin als selbstverständlich angenommene zentrale Lage der Erde wie ihre Ruhe aufgaben. Auch ihre Kugelgestalt haben sie zuerst behauptet. Es ist eine Ruhmestat der Pythagoreer, wohl in Parallele zu setzen der Einsicht des Anaximander, der zuerst von allen sinnlich gegebenen Stoffen zu abstrahieren gelehrt hatte. In Kreisen vollziehen sich nach strenger und gleichmäßiger Ordnung die Bewegungen der Gestirne, aus deren verschieden großen Geschwindigkeiten sich die wechselnden Konstellationen erklären. Erde, Mond, Sonne, die 5 Planeten und die Sphäre der Fixsterne kreisen so um einen Mittelpunkt, den die Pythagoreer in einem Zentralfeuer ansetzen. Auch bei ihnen spielen noch abergläubisch-mystische Vorstellungen herein, mußten sie doch diese ihnen plötzlich offenbar gewordene Gesetzlichkeit als ein gewaltiges Wunder anstaunen. Und so erdichten sie, um die heilige Zehnzahl zu füllen, noch eine Gegenerde, die zwischen der Erde und dem Zentralfeuer um dieses kreist. Der bewohnte Teil der Erde ist dem Zentralfeuer abgewandt, das ihm daher unsichtbar bleibt. Wir nehmen es wahr allein an den Gestirnen, die sämtlich nur mit reflektiertem Lichte leuchten. Es ist der erste Versuch, ein nach einem Prinzip geordnetes Weltbild zu konstruieren. Da aber die Bewegungen und Abstände der Gestirne nach festen Zahlenverhältnissen geordnet sind, so stehen sie in unmittelbarer Beziehung zu den irdischen Dingen. Die gleiche Harmonie beherrscht beide; und kam in der Harmonie der Töne diese Regelmäßigkeit zum deutlichsten Bewußtsein, so wird auch das Ver-

hältnis der Gestirne zueinander nach Analogie der Saitenlängen gedacht. Die Gestirnsphären tönen in ewigen Harmonien; als brausender Akkord, unserem zu sehr daran gewöhnten Ohre nur nicht vernehmbar, beschreiben die Gestirne ihre Bahnen.

So haben sich von entgegengesetzten Voraussetzungen nebeneinander zwei völlig verschiedene Weltbilder entwickelt. Auf der einen Seite trotz aller Unterschiede im einzelnen eine Auffassung der Welt als einer Verbindung stofflicher Qualitäten, die ohne rechte Regel auseinander hervorgehen, auf der andern eine Weltbetrachtung, die nur die gesetzmäßigen Beziehungen der Erscheinungen ins Auge faßt, von dem qualitativen Gehalt der Dinge aber geflissentlich absieht. Gelang es dort nicht, eine feste Regel zu finden, nach der die Entfaltung der Stoffe vor sich ging, so daß man sich mit einem bloß zeitlichen Nacheinander ihres Auftretens begnügen mußte oder zu mythologischen Vorstellungen zurückgriff, hier wurde die Erkenntnis solcher Erscheinungen umfassender, zahlenmäßig auszudrückender Gesetze dadurch erkauft, daß der qualitative Gehalt der Dinge sich verflüchtigte. Hier mußte das Denken versuchen, einen Ausgleich zu schaffen; es mußte gelingen, ein Gesetz der Natur zu finden, das nicht nur die räumlichen Beziehungen, sondern auch den substantiellen Inhalt der Dinge umfaßte. An diesem Widerspruch der Weltbetrachtung und an dem Versuch ihn zu lösen, hat sich am tiefsten das Denken entzündet. Aus ihm erwächst eine dritte Entwicklung, welche die beiden vorangehenden vereinigen will und die Naturbetrachtung der Griechen, soweit sie auf das theoretische Verständnis der Naturvorgänge ausging, auf ihren Höhepunkt führte.

Es galt zunächst, sich über die Bedingungen jener zwei so verschiedenen Weltbilder klar zu werden. Unmöglich konnte es ja der gleiche Weg sein, auf dem beide zum Begreifen der Natur vorzudringen versuchten, wenn beider Resultate einander so völlig widersprachen. So erwächst hier eine erste Reflexion über die Bedingungen der Erkenntnis überhaupt. H e r a k l i t und P a r m e n i d e s sind die Namen, an die sich diese neue Problemstellung knüpft; von ihnen hat jedenfalls der Eleate Parmenides bewußt die Errungenschaften der Pythagoreer benutzt. Der wesentliche Inhalt ihrer Ideen ist in dem kurzen Satze gegeben, daß die Welt, wie sie den Sinnen erscheint, von der durch das Denken begriffenen völlig ver-

schieden ist. In ihm löst sich die Antinomie des älteren Denkens. Allein von der Sinnenwelt haben jene Naturphilosophen geredet, die das Wesen der Dinge in den sinnlichen Stoffen gegeben fanden. Nur im Denken dagegen unter Abstraktion von dem Sinnlichen sind die gesetzmäßigen Beziehungen zu erfassen, welche die Pythagoreer meinten. Beide hatten sich über die Bedingungen ihrer Weltbetrachtung noch gar keiner Reflexion hingegeben; sie waren ohne zu fragen von dem ausgegangen, was ihnen zunächst lag. Dadurch waren sie in einen scheinbar so unüberbrückbaren Gegensatz zueinander geraten. Die Einsicht in dessen Gründe muß es ermöglichen, über ihn hinwegzukommen.

Nur allmählich und nicht auf einmal haben Heraklit und die Eleaten diese neue Einsicht errungen. Heraklit (um 500) knüpft zunächst völlig an die alten kosmologischen Systeme an; er selbst entwirft ein Weltbild ganz in ihrem Sinne, nach dem aus dem Grundstoff, dem Feuer, Wasser und Erde hervortreten, um am Ende der Welt wieder in das Feuer zurückzukehren, daß die Entwicklung von neuem beginne in ewigem Kreislauf. Wie sich hier ein Stoff in den andern umsetzt, ist um nichts verständlicher als bei den älteren Kosmologen; wie sie greift auch Heraklit einfach die unmittelbaren sinnlichen Qualitäten auf. Aber er entwickelt den Gedanken des Übergehens der verschiedenen sinnlichen Qualitäten ineinander in seine vollen Konsequenzen. Dieser Übergang findet unausgesetzt statt. Die einzelnen Stoffmassen stehen nicht, nachdem sie einmal entstanden sind, getrennt nebeneinander, vielmehr entwickeln sie sich dauernd aus- und ineinander. Der Prozeß des Herausströmens der Stoffe aus dem Feuer ist nicht abgeschlossen, sondern fortgesetzt im Gange, und ebenso der des Zurückströmens der Stoffe ins Feuer. So sind die Stoffe in einer fortwährenden Veränderung begriffen, sie bestehen gar nicht als ein Bestimmtes, sondern sie werden, sie sind, wie Heraklit sagt, in einem dauernden Flusse. Alles fließt, in diesen Satz faßt er seine Gedanken zusammen. Er ist im Grunde nur die Konsequenz der qualitativen Elementenlehre, denn wenn die Stoffe auseinander hervorgehen sollen, so ist nicht abzusehen, warum dies nur einmal geschehen und damit der Prozeß zu Ende gekommen sein soll, da weder eine Ursache für den Beginn, noch für den Abschluß dieses Prozesses angegeben wird. Aber mit diesem Gedanken ist zugleich etwas ganz

Neues gesagt. Es ist zum erstenmal die Einsicht errungen von der Wandelbarkeit aller sinnlichen Qualitäten. Daß in der Sinnenwelt nichts Festes besteht, sondern jeder Inhalt der Wahrnehmung sich fortwährend wandelt, dieser Gedanke, auf dem die gesamte künftige Spekulation weiterbauen sollte, ist von Heraklit zuerst gewonnen. Indem er damit den Grundgedanken der alten Kosmologie zu Ende denkt, begründet er zugleich die Einsicht in ihre Schranken. Weil in dem Gebiet der sinnlichen Qualitäten alles in einer dauernden Veränderung begriffen ist, ist es nicht möglich, hier ein festes und allgemeingültiges Gesetz zu finden. Nur dem Denken kann sich ein solches erschließen.

Genau an diesem Punkte führt Parmenides (um 500) die Gedanken Heraklits weiter. Er unterscheidet zuerst bewußt von der Welt der Sinne, die wegen ihrer Wandelbarkeit nur eine Meinung, kein sicheres Wissen zuläßt, die wahre Welt des Seins, die nur dem Denken zugänglich ist und in der allein eine sichere Gesetzmäßigkeit begründet sein kann. Zum erstenmal klafft hier die Welt in ein doppeltes Sein auseinander, und keine Brücke scheint von der wahren Welt des Gedankens zu der Scheinwelt der Sinne zu führen. Diese letztere ist dabei aber nicht als eine bloß subjektive Einbildung zu verstehen, dafür gilt sie dem Parmenides keineswegs. Eine empirische Erkenntnis, welche die Tatsachen der Erfahrung aufweist und miteinander verknüpft, die hypothetisch ein Weltbild entwirft, das geeignet scheint, diese Tatsachen einheitlich zu erklären, ist hier sehr wohl möglich. Und Parmenides selbst gibt eine solche Kosmologie, die sich mit den älteren Lehren von den Elementen berührt. Aber diese gesamte Erkenntnis gilt ihm als Doxa, ein Wort, in dem die Begriffe Vorstellung und Meinung ineinanderfließen, und das daher sowohl die Quelle dieser Erkenntnisart wie ihren Wert bezeichnet. Sie entstammt der Vorstellung, nicht dem Begriff, und hat es lediglich mit den sinnlich gegebenen Qualitäten zu tun. Daher ist hier ein sicheres Wissen, wie es nur durch die Erkenntnis von festen Gesetzmäßigkeiten begründet werden kann, nicht möglich. Diese Erkenntnis ist bloß empirisch: dies, und nicht mehr, soll damit gesagt sein, wenn sie Meinung genannt wird.

Von dieser Welt der Meinung trennt Parmenides die Welt der Wahrheit und des Seienden aufs schroffste. Der Gegensatz von Den-

ken und Wahrnehmung, hier erstmals gefunden, wird aufs äußerste zugespitzt. Jenseits der sinnlichen Welt liegt das Seiende, ohne daß gesagt werden könnte, in welchem Verhältnis es zu jener stünde. Das Wesen dieses Seienden wird daher wesentlich nur negativ im Gegensatz zur Wahrnehmung bestimmt. Alle sinnlichen Qualitäten, die als das Unlogische, dem Denken Unfaßbare erscheinen, müssen von ihm entfernt gedacht werden. So hat es keinen Anfang noch Ende, keine Vergangenheit und Zukunft, sondern ruht ungeschieden nur in dem Jetzt. Auch jede räumliche Mannigfaltigkeit geht ihm ab, es ist durchaus nur eines, darum unteilbar, gleichmäßig in sich begrenzt, ohne Bewegung, mit einem Wort ohne jede sinnliche Qualität. Trotzdem bezeichnet Parmenides das Seiende zugleich als eine nach allen Seiten abgeschlossene, in sich gleichmäßige, wohlgerundete Kugel, so daß die Beziehung zur empirischen Welt deutlich ist. Es ist die Fülle des Seienden in der Welt, dem jede Beschränktheit genommen ist, das allgemeine Substrat, das allem Einzelnen zugrunde liegt, alles Einzelne zur Einheit verbindet. Aber es gelingt dem Parmenides noch nicht, diesen Begriff so zu fassen, daß er geeignet wird, die Mannigfaltigkeit der Dinge aus ihm abzuleiten. So hat er wesentlich nur noch das Problem gesehen, die Mannigfaltigkeit der Welt auf einen einheitlichen Begriff zurückzuführen; es zu lösen, vermag er nicht, weil er den Gegensatz von Wahrnehmung und Denken überspannt und daher keinen Weg mehr findet von der Welt des Gedankens zu der der Sinne. Diesen Dualismus zu überwinden, war jetzt die Aufgabe. Mit ihr erreicht die griechische Naturerklärung ihren Höhepunkt.

In der Atomistik Demokrits (um 400) laufen alle Fäden zusammen, die bis dahin zur Erklärung der Natur angesponnen waren. Der Dualismus des Parmenides wird überbrückt, indem die Wirklichkeit selbst auf bestimmte, gesetzmäßige Beziehungen zurückgeführt wird. Damit verbindet die Atomistik zugleich die zwei älteren Richtungen der kosmologischen Spekulation, von denen die eine den qualitativen Inhalt, die andere die quantitativen Beziehungen ausschließlich berücksichtigte. Wenn es der einen dabei nicht gelang, zu festen gesetzmäßigen Bestimmungen der Erscheinungen zu kommen, oder die andere diese erkaufte mit der Verflüchtigung jedes stofflichen Gehaltes, die Atomistik will das Berechtigte beider Tendenzen verbinden, ohne ihren Einseitigkeiten

zu verfallen. In den stofflichen Veränderungen der Welt Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit nachzuweisen, darauf geht ihr Bestreben. Einig ist Demokrit demnach mit Parmenides in der Forderung, daß der qualitativen Mannigfaltigkeit der Stoffe ein einheitliches Substrat zugrunde liegen müsse, und daß diesem Substrat im Gegensatz zur Wandelbarkeit der sinnlichen Welt Unvergänglichkeit zukomme. Daß dies Substrat nur im Denken zu erfassen ist, da ja alle Sinneswahrnehmung Mannigfaltigkeit und Veränderung zeigt, versteht sich von selbst. Aber so völlig darf es nicht aller sinnlichen Qualitäten entkleidet werden, wie dies Parmenides getan hat, denn dann ist jeder Rückgang zu der empirischen Welt versperrt, die doch durch jenes Substrat erklärt werden soll. Welche Bestandteile des sinnlichen Weltbildes in die Konstruktion eines gesetzmäßig in sich zusammenhängenden Weltbegriffs hinüberzunehmen sind, kann nach dem Vorgange der Pythagoreer nicht zweifelhaft sein. Gesetzmäßigkeiten lassen sich nachweisen, soweit die Dinge nach Maß und Zahl geordnet sind. Alle Eigenschaften also, die sich auf feste Zahlenverhältnisse zurückführen lassen und demnach einer rechnerischen Behandlung zugänglich sind, bieten jene Gesetzmäßigkeit, die von dem im Denken konstruierten Weltbilde gefordert wird. Die qualitativen Eigenschaften müssen auf quantitative zurückgeführt werden.

Das sind die Voraussetzungen, aus denen der Begriff des Atoms erwächst. Die sinnlichen Qualitäten sind nicht das wahre Wesen der Welt, dies ist nur in den quantitativen Verhältnissen gegeben: Ausdehnung und Bewegung sind die einzig primären Eigenschaften der Dinge. Aus ihnen müssen die anderen abgeleitet werden durch die Annahme, daß alle Veränderung auf einer Bewegung und also Lageänderung beruht. Damit aber diese letztere möglich sei, ist erforderlich, daß das Seiende nicht als ein ungeschiedenes Ganze sich durch das All erstreckt, wie es sich Parmenides dachte, sondern daß es aus kleinsten, gegeneinander beweglichen Teilen besteht. Das sind die Atome: kleinste Teile der Körper, denen Ausdehnung und die Fähigkeit der Bewegung zukommt. Sie sind unteilbar, wie es ihr Name besagt, denn sonst wären sie nicht kleinste Teile, aber sie haben doch Ausdehnung. Beides scheint uns unvereinbar; für Demokrit dagegen löst sich der Widerspruch durch die Annahme, in den Atomen sei der Stoff so dicht

gelagert, daß eine weitere Zerlegung unmöglich ist. Denn damit die Atome sich bewegen können, bedarf er noch der Annahme eines leeren Raumes. Die Atome sind wie in einem Behälter im Raume enthalten. In den einzelnen Körpern ist dies Leere mit den Atomen vereinigt, daraus erklärt sich ihre Teilbarkeit. Nur in den Atomen ist kein Leeres enthalten. Darum sind sie unteilbar, obwohl sie Ausdehnung besitzen. Ihre Ausdehnung ist durchaus nicht gleich, vielmehr sind sie von einer unendlichen Verschiedenheit der Größe und Gestalt.

In dieser Rückführung aller Erscheinungen auf kleinste, nur ausgedehnte Körperchen, die sich in einem leeren Raume bewegen, ist der Gegensatz zwischen den älteren Richtungen der Kosmologie überwunden. Die Eigenschaften und Verhältnisse der Atome zueinander lassen eine feste zahlenmäßige Bestimmung zu, da sie nur quantitativ sind. Aber es ist doch zugleich nicht jeder stoffliche Gehalt verflüchtigt. In dem Atom, dem undurchdringlichen, festen, unveränderlichen und unvergänglichen letzten Element alles Seienden ist ein sicheres Substrat gegeben, an dem jene gesetzmäßigen Beziehungen zur Erscheinung kommen können. Wie sich nun freilich die sinnlichen Dinge und ihre Eigenschaften aus diesen Atomen herleiten, das hat Demokrit vielleicht selbst nicht in allen Einzelheiten ausgeführt, jedenfalls sind wir über diesen Teil seiner Lehre nur mangelhaft unterrichtet. Sicher ist nur dies: die Verschiedenheit der Dinge erklärt sich lediglich aus der verschiedenen Anzahl, Größe und Gestalt der einzelnen Atome, aus ihrer verschiedenen Verbindung und Trennung, ihrer verschiedenen Anordnung und Lage, schließlich auch aus dem verschiedenen Quantum von leerem Raum, den jedes Ding zwischen seinen Atomen enthält. Die verschiedene Dichtigkeit nämlich, mit der die Atome gelagert sind, bedingt das verschiedene spezifische Gewicht der Körper, da der Stoff der Atome bei gleicher Größe das gleiche Gewicht besitzt. Die Atome lassen aber in sich gar keine Veränderung zu, und es werden ihnen daher in zweiter Linie, neben Ausdehnung und Bewegung, nur noch solche Eigenschaften zugeschrieben, die besonders dauernd und von der Solidität des Körpers unbedingt vorausgesetzt schienen: Härte, Undurchdringlichkeit und Schwere, und sie kommen dem Stoff der Atome in völlig gleichartiger Weise zu. Alle Wirkung ist daher nur eine äußerliche, durch Druck und Stoß.

So ist die Welt ein Getriebe der Atome, aus deren Bewegung alle Formen des Seienden sich ableiten lassen. Die Atome und der leere Raum: weiterer Annahmen bedarf es nach Demokrit nicht, um die Welt zu erklären. Denn bei der allgemeinen Bewegung der Atome, die Demokrit offenbar als etwas ursprünglich Gegebenes ansah, mußten sie überall zusammenstoßen. Dieser gegenseitige Anprall der harten Körperchen bewirkt natürlich einen Rückstoß, sie prallen wieder voneinander ab. Dabei aber wird den kleineren Atomen eine stärkere Bewegung mitgeteilt werden als den größeren und schwereren, die dem Anstoß mehr Widerstand entgegensetzen. Jene werden also weiter, diese weniger weit abgetrieben werden. Dadurch geschieht eine Sichtung der Atome, insofern die gleich großen und also gleich schweren sich zueinander finden. Indem nun solche Atombewegungen zunächst mannigfach durcheinanderlaufen, stoßen sie aufeinander, werden seitlich abgedrängt und kommen schließlich in eine rotierende Bewegung. Dieser Wirbel zieht immer weitere Atomkomplexe in seine Kreise, bis er schließlich die ganze Welt durchdringt. So entsteht der Kosmos, der sich in regelmäßigem Umschwung befindet. Wo sich Atome fester zusammenschließen, entstehen die Körper. Da die Zahl der Atome unendlich gedacht werden muß, so gibt es zahllose Welten neben der unsrigen, die sich in den verschiedensten Stadien der Entwicklung befinden.

So ist alles Irrationale aus der Natur verbannt, sie erscheint als ein großer, einheitlicher und gesetzmäßiger Zusammenhang. Die Wissenschaft der Griechen hat hier, wenn wir von Einzelheiten absehen und das Weltbild als Ganzes berücksichtigen, ihr letztes Wort geredet. Aber ihre Auffassung der Natur überhaupt hat sich damit noch nicht zufrieden gegeben. Denn durch diese wissenschaftliche Betrachtungsweise war ein tiefer Zwiespalt in ihre Naturauffassung hineingetragen. Was die Natur dem Griechen ursprünglich gewesen war, der Wert, den sie für ihn gehabt hatte, ging ja weit über das bloße Streben nach Verstehen der Welt hinaus. Das Alleben der Natur, das geheimnisvoll und doch innig vertraut ihn umwebte, hielt den einzelnen fest umschlossen, daß er sich mit den göttlichen Kräften der Natur eins wußte. Alle Werte, welche die Natur ihm besitzen konnte, waren in diesem religiösen Klang mit beschlossen. Sie war ihm schön, weil ein göttlicher Geist sie durchwaltete, sie galt ihm als gut, daß er ihr die Normen seines Han-

delns entnahm, weil er sich von diesen göttlichen Kräften abhängig wußte. Dieser Glaube an die Götter der Natur war nicht erstorben. Überall lebte er noch in dem Volke, unter dem die Naturphilosophen auftraten, um ihre so ganz verschiedene Lehre zu verkünden. Fremd und unheimlich kalt mußte sie jedem dünken, der noch gewohnt war, in der Natur sein eigenes Leben wiederzufinden. So großartig in seinem einheitlichen Aufbau das atomistische Weltbild erschien, es konnte doch nur eine kalte Bewunderung wecken. Denn hier war alles geistige Leben, das den Menschen so vertraut zur Natur hinzog, ausgelöscht und vernichtet in dem Getriebe eines toten Stoffes. Aus dieser Welt der Atome antwortet kein verwandter Ton mehr den Wünschen und Forderungen der menschlichen Seele. Sie selbst löst sich auf in eine bloße Verbindung von Atomen; wie denn Demokrit lehrte, daß die Seele aus den feinsten und beweglichsten Atomen bestehe. So völlig ist der Gegensatz dieses Weltbildes zu dem, das dem Griechen eigen war, solange er nicht über die Natur reflektierte, daß in diesem jeder tote Stoff als geistiges Leben erschien, in jenem aber der Geist zu einem bloßen Zustand des Stoffes herabgesetzt wurde. Dort war alles Leben, hier ist alles Leben vernichtet in einer toten Materie. Darum besaß dort jeder einzelne Gegenstand der Natur seinen Wert, weil in ihm ein geistiges Leben wohnte, das auch in das Dasein der Menschen überall eingriff. Jetzt ist die Natur entwertet, denn wenn sie nur aus Atomen besteht, so ist nicht einzusehen, warum irgend etwas einen besonderen Wert haben sollte. Der Atome gibt es ja genug, sie sind das absolut Wertlose; und aus der Verbindung dieser toten Stoffelemente kann niemals ein wahrhaft wertvolles Objekt hervorgehen.

So ist die Natur unter den Blicken des begreifenden Denkens erstorben. Sie ist ihrer Götter beraubt; damit ist ihr jeder Wert entwandt. Daß die Naturanschauung der Griechen versuchte, hier einen Ausgleich zu schaffen, versteht sich von selbst. Auf die Deutung der Natur, wie ihre Philosophen sie geleistet hatten, konnten sie nicht wieder verzichten. Aber war es nicht möglich, diese Deutung in einem Sinne zu vollziehen, der dem naiven Glauben weniger hart ins Gesicht schlug? Und in der Tat war es nicht der bloße Wunsch, der die Griechen bei diesem Weltbilde der Atomistik sich nicht beruhigen ließ. Mit bloßen Wünschen wären sie kaum zu

einer neuen philosophischen Deutung der Welt vorgedrungen. Was sie an der Naturphilosophie eines Demokrit so unbefriedigt lassen mußte, das war doch letzthin nur Ausdruck eines Mangels, der diesem System selbst zugrunde lag. Er mußte nur aus der Sphäre des bloßen Gefühls ins klare Bewußtsein gehoben werden, um das philosophische Denken zu einer höheren Stellung emporzutreiben, in der jener Mangel und damit zugleich der Gegensatz zwischen philosophischer und naiv religiöser Weltauffassung überwunden wurde. In der völligen Aufhebung des geistigen Lebens lag eine Einseitigkeit der Atomistik, welche das System schließlich ins Wanken bringen mußte. Nach zwei Richtungen macht sich diese Schranke geltend. Es gelingt dem Systeme Demokrits nicht, von der in sich so völlig rationalen Welt des Seins und der Atome einen Weg zu finden zur Welt der Erscheinung und der Sinne. Wie entstehen denn aus den Atomen jene mannigfaltigen sinnlichen Qualitäten, die als Farben, Töne, Gerüche usw. die empirische Welt ausmachen? Wenn uns gesagt wird, sie seien bestimmte Ordnungen der Atome, so ist dies doch kaum mehr als das Eingeständnis, daß hier eine unüberbrückbare Kluft sich öffnet, da in keiner Weise erklärt werden kann, wie die Ordnung bloßer räumlicher Größen sich etwa in einen farbigen Eindruck umsetzen kann. Und zweitens findet die Tatsache des geistigen Lebens selbst in diesem System keine Erklärung; die Seele hat in ihm keine Stelle. Denn auch hier ist die Erklärung, daß die Seele aus den feinsten und beweglichsten Atomen bestehe, nur ein einfacher Gewaltakt, der der seelischen Wirklichkeit einen Begriff unterschiebt, wie er aus den Voraussetzungen des Systems folgt, der aber tatsächlich etwas von dem innerlichen Leben der Seele völlig Verschiedenes ist. Der Seele in der Natur ihre Stelle zurückzuerobern, ist fortan das Bestreben der philosophischen Deutung der Welt. Plato und Aristoteles sind die Namen, an welche sich diese Entwicklung knüpft.

Die neue Welterklärung wird im Gegensatz zu dem strengen Monismus der Atomistik dualistisch sein, und zwar dualistisch in einem doppelten Sinne. Zunächst wird sie dem geistigen Leben eine Stellung einräumen, die es von der Materie befreit und zu dieser in einen Gegensatz stellt. Und sie wird der Gegensatz zwischen der Welt, wie sie der Gedanke begreift, und wie sie die Sinne wahrnehmen, und beide als gesonderte Sphären des Seins anerkennen.

Die Welt klafft auseinander in zwei große Reiche, von denen das eine die gesetzmäßigen Vorgänge umschließt, wie sie sich am deutlichsten in den Bewegungen der Gestirne darstellen, das andere die Welt der Sinnlichkeit mit ihrem unaufhörlichen und regellosen Wandel bedeutet. So vereinigt auch diese Weltanschauung die beiden älteren Richtungen, von denen die eine nur den stofflichen Inhalt, die andere die zahlenmäßig faßbaren Relationen der Dinge in Betracht zog. Während aber die Atomistik beide Auffassungen in eins zu setzen versuchte, werden sie hier nebeneinander gestellt. Die Welt des Maßes und der Zahl, in der das Gesetz rein zum Ausdruck kommt, erscheint als eine höhere, da alles Irdische und Sinnliche dem Gesetz nur unvollkommen zu entsprechen vermag. Deshalb bedeutet diese Richtung auch durchaus keine einfache Rückkehr zu der alten primitiven Auffassung der Natur, die alles vergeistigte. Die Entgötterung der Natur wirkt auch in ihr fort; aber in dem Sinne, daß sie das Göttliche in eine höhere Welt verlegt, an der die irdische nur einen unvollkommenen Anteil hat.

In ihren Grundzügen ist diese Weltanschauung von Plato (427—347) ausgebildet. In seiner Philosophie erscheint die Welt erstmals in zwei Sphären gespalten. Die irdische Welt, wie die Sinne sie zeigen, ist wandelbar und unvollkommen. Hier gilt ganz die Lehre Heraklits, daß sich alles im Flusse befindet und nichts Festes und Gewisses dem Denken sich bietet. Aber gerade diese Wandelbarkeit weist darauf hin, daß es noch eine andere Art des Seins geben muß, in der das hier stets Veränderliche und darum Unbestimmte seine feste Bestimmtheit erhält. Wenn hier jeder Größeneindruck sich wandelt und das Große an einem Größeren gemessen zum Kleinen wird, so ist damit in der Sinnenwelt ein Hinweis gegeben auf das Große, das Kleine usw., Begriffe, die in ihr nicht klar und vollkommen zum Ausdruck gelangen. Es muß also ein Großes und Kleines an sich geben, da wir die Dinge gar nicht als relativ groß oder klein auffassen könnten, wenn wir nicht die Idee des Großen oder Kleinen besäßen. Das gleiche gilt von allen anderen Bestimmungen der empirischen Gegenstände. Sie weisen auf jene reinen Begriffe hin, die Plato Ideen nennt, in denen das hier nur Angedeutete seine Vollendung erhält. So ist die sinnliche Welt die Welt der Unvollkommenheit, deren Mangel aber gerade die Welt der Vollendung, die Welt der Ideen fordert.

So steht dem Diesseits mit seinem ewigen Wandel, da alles nur wird und nichts ist, das Jenseits als das wahre Sein gegenüber, wo die Ideen in unwandelbarer Ruhe verharren. Aber nicht beziehungslos treten beide Sphären des Seienden nebeneinander. Die Ideen sind das Urbild, das nie erreichte Vorbild für alles irdische Sein. Alles Irdische ist von einem Streben erfüllt, diesem Ziele sich anzunähern, ähnlich zu werden, soviel ihm möglich ist, dem Ewigen. Darum ist die Natur nicht eine Verbindung toter Stoffe, sondern sie ist ein lebendiges Streben zu einem höchsten Zwecke. Nicht kausal sind die Dinge der Natur zu erklären, wie die mechanische Theorie meint, sondern teleologisch, nach dem Zweck, den sie zu erfüllen trachten. Die höchste der Ideen, in der dieser gesamte Zweckzusammenhang seine einheitliche Spitze besitzt, ist die des Guten. Nach dem Guten, der Vollkommenheit, strecken sich alle Wesen; je weiter sie von ihm abstehen und in das Irdische verstrickt sind, um so unvollkommener und schlechter sind sie. In den Gestirnen und ihren regelmäßigen Bewegungen ist der unmittelbarste Hinweis auf die ewigen und unveränderlichen Ideen gegeben, deren Ort der überhimmlische Raum ist.

Einen Punkt erhebt dies platonische System nicht zu völliger Klarheit. Wie soll das Verhältnis der diesseitigen Welt zu dem Jenseits gedacht werden? Sie stehen in einem, wie es scheint, unauflöslichen Gegensatz zueinander, da dort sich alles wandelt, hier ein Sein in ewiger Ruhe verharrt. Und doch soll auch das Irdische nur Realität besitzen, insofern es an der Idee teilhat, denn nur von dieser, dem allein wahren Sein, kann es seine Wirklichkeit empfangen. An dieser Stelle hat Platos Schüler Aristoteles (384 bis 322) die Lehre seines Meisters weitergebildet, ohne doch ihre eigentlichen Grundlagen aufzugeben. Ein zweckvoller Zusammenhang, ein Streben von niederen Stufen empor zu höheren ist auch ihm die Natur. Nur die teleologische Deutung läßt er gelten, nicht die mechanische der Atomistik. Aber vollkommener, als es bei Plato der Fall war, muß der Zweckgedanke die Natur durchdringen. Nicht in einem Jenseits allein ist ihr Zweck ihr vorgesetzt, überall verwirklichen sich in ihr Zwecke, so daß der Prozeß des Werdens schon im Empirischen und Einzelnen zu einem gewissen Abschluß gelangt. Mag der letzte und höchste Zweck, auf den dieser Prozeß zustrebt, nur im Jenseits erreicht werden, darum alle Ziele

dorthin zu verlegen und dem Diesseits nur ein zielloses und unstetes Werden zuzuerkennen, kann nicht berechtigt sein. Es gilt vielmehr, dies Werden selbst als eine sinnvolle Entwicklung zu verstehen, in der Zwecke verwirklicht werden, die ihrerseits wieder Antriebe zu höheren Zwecken werden.

So ist die Natur ein Stufenreich von Zwecken, in jedem einzelnen Ding ist der ihm eigentümliche Zweck bereits erfüllt. Er liegt in seiner Form. Die Form bestimmt die individuelle Eigentümlichkeit des Dinges, das Ding verwirklicht sich, indem es seine Form ausbildet. Der organische Prozeß wird dem Aristoteles zum Typus alles Seienden. Zu dieser Verwirklichung bedarf es aber eines Substrates, das in dem qualitätslosen Stoff angenommen werden muß. In den Stoff bildet sich die Form ein, so entsteht der konkrete Gegenstand als geformter Stoff. Was in dem Stoff nur noch als Möglichkeit und Anlage liegt, das wird durch die Formung in die Wirklichkeit übergeführt und zur Vollendung gebracht. Diese Form aber, zu der die Dinge sich entwickeln, ist keine von außen an sie herantretende Kraft, wie es die platonischen Ideen waren, es ist der ihnen selbst immanente Zweck, den sie aus sich selbst heraus entfalten. So ist die gesamte Natur in einer beständigen Bewegung begriffen, in einem fortschreitenden Prozeß der Entwicklung, da jede niedere Stufe die höheren der Möglichkeit nach enthält und danach strebt, sich zu ihnen emporzuentwickeln. Die Ursache dieser Bewegung ist die Form, der Zweck. Er wirkt anreizend auf den Stoff und läßt das Ding sich in dieser individuellen Bestimmtheit entfalten. Diese Bewegung aber setzt ein erstes bewegendes Prinzip voraus, soll sie nicht ins Grenzenlose fortschreiten. Das erste Bewegende muß selbst unbewegt sein und allem andern Bewegung mitteilen nur dadurch, daß es als höchstes Ziel ihm vorgesteckt ist. Es muß reine Form sein, in der nichts mehr bloß als Möglichkeit, sondern alles Wirklichkeit ist. Diesem ersten Bewegenden gebührt vor allem der Name Gottes. Ihm strebt alles Sein in der Welt zu; er ist der letzte Grund aller Entwicklung in der Welt, da er ihr höchster Zweck ist. Wenn jedes Ding sich zu seiner Form und damit zu der ihm eigentümlichen Vollkommenheit gestalten will, so ist Gott die höchste Vollkommenheit, in der dies Streben empor von Stufe zu Stufe seine Vollendung erreicht.

In diesem Weltbild ist der Gegensatz gelöst, der sich so schroff

zwischen der naiven Naturanschauung und der wissenschaftlichen auftat. Die Welt ist in sich vollkommen begreiflich, denn die Form, zu der sich jedes Ding entfaltet, erschließt sich dem verstehenden Denken, logische Bestimmtheiten sind durch alles Sein hindurchgeflochten und lassen es nicht mehr als ein irrationales erscheinen. Dabei ist aber dieser Zusammenhang kein toter, keine bloße Verbindung letzter Stoffelemente. Als einheitliches Leben durchzieht er die Natur, hinstrebend auf den göttlichen Urgrund alles Lebens. So leuchtet die Natur wieder auf in lebendiger Harmonie und Schönheit; der göttliche Geist, den die Wissenschaft hatte aus ihr verbannen wollen, durchweht sie von neuem. Völlig freilich war der alte Standpunkt nicht wieder zurückzugewinnen. Der Bruch, der erfolgt war, indem das kühne Denken der Menschen den göttlichen Geist aus der Natur vertrieben hatte, war ganz nicht wieder zu heilen. Wenn anfangs das göttliche Leben, in allen Äußerungen der Natur waltend, ruhig und sicher den Menschen ganz in sich einschloß, jetzt hat sich dies göttliche Sein, dessen Besitz so gewiß war, in ein Sehnen nach dem Göttlichen gewandelt, in ein Ziel, das der Natur vorgesteckt ist, und das sie doch niemals ganz zu erreichen hoffen darf. In seiner Fülle ist das Göttliche der Natur entwandt und einer jenseitigen Welt vorbehalten; nur sein Abglanz liegt auf ihr in helleren oder dunkleren Lichtern. Sie weckt die Sehnsucht nach Gott, aber sie befriedigt sie nicht mehr. —

In diesen Gedanken hat der griechische Geist sein Wissen von der Natur vollendet. Die Folgezeit, ohne eigene geistige Schöpferkraft, zehrte von dem ererbten Besitz und traf nach persönlichen Neigungen oder sonstigen Absichten ihre Wahl unter den überkommenen Lehren. Die Atomistik erlebte in der Philosophie **Epikurs** (um 300) eine Erneuerung; die **Stoa** (4. und 3. Jahrhundert) suchte den ionischen Materialismus mit Platos Spiritualismus zu einem Pantheismus zu vereinen, in dem aber geistiges und körperliches Sein zu einer nur äußerlichen und gewaltsamen Einheit gebracht wurde. Neben solchen Bestrebungen, den Ertrag der ionischen Naturlehre zu retten, erhob sich jedoch aus ethischen und religiösen Motiven die platonisch-aristotelische Weltansicht zu immer größerer und schließlich beherrschender Macht. Der **Neuplatonismus**, das letzte Wort der griechischen Weisheit, bezeichnet die Natur wieder als Offenbarung des göttlichen Geistes. Er hat sich

der Materie, dem Gestaltlosen und Unbestimmten, eingebildet und dadurch die Natur in ihrer Ordnung und Schönheit geschaffen. Aber gefesselt an die Materie, ist ihr die volle Anschauung des Göttlichen geraubt. Ein Hauch der Sehnsucht ist über sie gebreitet, der Sehnsucht, heimzukehren zu dem göttlichen Grunde des Seins, dem sie entstammt, aber aus dessen Nähe sie verbannt ist.

II. Gott.

Gott und Natur waren dem Griechen, solange er naiv blieb, keine getrennten, geschweige denn gegensätzliche Mächte. Alle Vorgänge in der Natur sind ihm durchdrungen und getragen von dem Wirken göttlicher Kräfte. Der Dämon ist nicht eine neben dem Naturgeschehen selbständig stehende Macht, in dem Weben und Wachsen der Natur regt sich unmittelbar sein Wesen. Was in dem Ackerboden die Saatfrucht emportreibt, was als befruchtender Regen in die Erde dringt, was in der Pflanze sich entfaltet, was in Flüssen und Bächen einherströmt, das sind alles dämonische Wesen. Ihr Wesen ist nicht verborgen, ihre Art ist nicht unbekannt, denn offen und ganz ihm zugänglich tritt sie dem Menschen in der Natur entgegen. Darum gleicht ihr Wesen dem der Natur; unbestimmt und gestaltlos erscheinen sie, zerfließend, wie das Wirken der Natur noch nicht als in feste Grenzen gebannt aufgefaßt wird. Das Wogen einen allgemeinen geistigen Lebens umgibt den Menschen, das sich in zahllose Einzelkräfte zerspaltet, je nach den einzelnen Äußerungen der Natur, die ihm entgegentreten, das sich aber nirgends zu geschlossenen, in ihrem Umfang wie in ihrer Wirkungssphäre abgegrenzten Persönlichkeiten zusammenfaßt. Ihrer Bedeutung aber tut diese Gestaltlosigkeit keinen Abbruch. Im Gegenteil. Da sich der primitive Grieche völlig abhängig weiß von dem Wirken der Natur, dem er allein die Mittel für seine Existenz verdankt und das er doch kaum noch selbst zu meistern versteht, so besitzen diese dämonischen Wesen für ihn eine furchtbare Gewalt und nicht anzuzweifelnde Heiligkeit. Sie sind eine absolute Macht für ihn, an deren Willen und Wirken er sich ganz dahingegeben weiß.

Aber mit der Natur wandeln auch die Dämonen ihr Wesen. Wir haben den Prozeß verfolgt, wie unter den Augen des begreifenden Verstandes die Natur erstarb, die göttlichen Kräfte allmählich aus ihr verbannt wurden und nur eine Verbindung toter

Stoffe verblieb. Die Götter selbst aber sind damit keineswegs vernichtet, sie leben unter verwandelter Gestalt in dem Glauben weiter. Je mehr große zusammenhängende Erscheinungsgebiete, wie Erde, Himmel, Meer, als einheitliche Mächte aufgefaßt wurden, um so unsicherer fanden wir ihre mythologische Deutung, um so mehr näherte sich ihre Auffassung dem Gedanken, daß hier leblose Stoffe, nicht Willenskräfte in Wirksamkeit stünden. Dadurch gelingt es immer weniger, jene Mythen von den Dämonen und ihren Handlungen auf der Grundlage der Naturvorgänge festzuhalten. Man beginnt diese nicht mehr als Menschengeschichten aufzufassen. So lösen sich die Mythen von dem Boden der Naturauffassung los und fangen an, ein selbständiges Leben zu führen. Dem kommt eine weitere Entwicklung auf halbem Wege entgegen. Sobald der Mensch die Natur zu verstehen unternahm und sich nicht mehr an jener primitiven, ihm von selbst erwachsenen Allbeseelung genügen lassen wollte, da sonderte er sich entschiedener und bewußter von ihr. Er trat ihr selbständiger und freier gegenüber. Dies war nicht möglich, ohne daß sein eigenes Wesen sich bestimmter und mannigfaltiger ausgebildet hatte. Solange er sich fraglos an den Lauf der Natur verlor, stellte er keine Fragen über ihr Wesen. Erst als seine eigene Persönlichkeit sich zu entwickeln begann, wagte er es, das bis dahin Selbstverständliche in Frage zu stellen. Diese reichere Entfaltung der eigenen Persönlichkeit mußte auch auf die Auffassung der Götterwelt von Einfluß sein. Sein eigenes Wesen hatte der Mensch ja in die Natur hineingesehen, es war ihm als dämonische Kraft aus ihr wieder entgegengetreten. Wie hätten diese Dämonen nicht ihr Bild wandeln sollen zugleich mit seinem Wesen, das sie ihm nur im Spiegel zurückgaben? So verdichten sich die Dämonen, da sie sich von der Grundlage der Naturvorgänge loslösen, zugleich zu konkreten, in bestimmter, individueller Eigenart ausgeprägten Persönlichkeiten. Der Dämon mit seinem zerfließenden und gestaltlosen Wirken wird zum persönlichen Gotte.

In dieser Gestalt finden wir die Götter der Griechen in ihren ältesten Dichtungen, die auf den Namen H o m e r s gehen (9.—8. Jahrhundert). Eine lange Entwicklung, die wir nur aus Darstellungen der Kunst, nicht aus lebendiger Rede kennen, die wir nur aus späteren Stadien, da sich das Primitive noch erhalten hat,

rückwärts erschließen können, muß vorausgegangen sein, ehe die Göttervorstellungen so ganz, wie es hier geschehen ist, den Zusammenhang mit der Natur verloren und sich zu solch individuellen Menschen verdichtet haben. Nicht mehr eine nur das natürliche Geschehen unmittelbar geistig deutende Auffassung, sondern eine völlig frei gewordene Phantasie, die sich an den reichen Vorgängen des Menschenlebens befruchtet, hat so ihr Wesen gestaltet. In einer glänzenden Reihe hoher Persönlichkeiten ziehen die Bilder der homerischen Götter an unserem Geist vorüber. Es sind gesteigerte Menschen, menschlich in ihrem Denken und Tun. Von wilden Leidenschaften sind sie erfüllt, und leicht reißt sie Zorn und Haß zu unüberlegtem Handeln fort wie den Menschen. Klug und verschlagen, wissen sie einander wie die Menschen zu überlisten; sie freuen sich des Truges, wie die Menschen an einem gelungenen Schelmenstück ihre Freude haben. Aber sie sind weder allmächtig noch allwissend, sondern in die Schranken einer Persönlichkeit gebannt, mögen auch ihre Fähigkeiten über die der Menschen hinausgehen. Nicht einmal ihrer Unsterblichkeit, des wichtigsten Vorzuges vor den Menschen, dessen sie sich rühmen können, sind sie völlig gewiß. Nur die Götterspeise erhält sie ihnen, ihrer können sie nicht entraten, und durch ihren Genuß kann auch der Mensch unsterblich werden. Wie die Menschen wohnen sie als eine Familie beieinander in dem Palaste ihres Vaters Zeus; sie verkehren miteinander wie jene bald in Freundschaft und Liebe, bald in Haß und Bosheit; von Liebesabenteuern und Ehezwisten, von Streit und von Freundschaftsdiensten weiß uns der Dichter zu erzählen.

Aber es wäre ein Irrtum, diese so individuell gezeichneten Götterpersönlichkeiten für reine Phantasiegestalten zu nehmen, die für den religiösen Glauben des Menschen nichts mehr bedeuteten. Waren es doch die gleichen Götter, die er im Kulte verehrte, an die er sich im Gebet mit der Bitte um Schutz und Hilfe wandte. Er weiß sich vielmehr ganz von ihrer Macht abhängig, von der ihm alles Gelingen und jeder Mißerfolg kommt; um so mehr fühlt er sich hilflos ihnen dahingegeben, als ihnen nicht mehr jenes sichere und in seinen Kundgebungen so offenbare Wirken der Natur eignet, sondern sie launisch und willkürlich wie die Menschen auch, nur mächtiger wie diese, handeln und wirken. Die göttliche Substanz, in die das Leben der Menschen eingebettet war, hat sich zu

konkreten Individualitäten verdichtet, die noch ebenso absolut das Dasein bestimmen, aber doch in der Art ihres Wirkens den zufälligen und schwankenden Charakter menschlicher Wesen angenommen haben. An diesem Widerspruch entzündet sich erstmals die Reflexion, um bewußt das Wesen der religiösen Mächte von sich aus zu begreifen und wenn nötig neu zu gestalten. Der absolute Charakter, den der religiöse Glaube der Gottheit lieh, und die Beschränktheit, die ihr die phantasievolle Ausgestaltung ihres Wesens als einer bestimmten Persönlichkeit auferlegt hatte, standen in einem so scharfen Gegensatze zueinander, daß hier eine Lösung versucht werden mußte. Aus Aeschylus' Prometheus tönt uns mit tragischer Gewalt die tief empfundene Frage entgegen, wie die Götter, die doch alle den gleichen Anspruch an Heiligkeit erheben, in Haß und Streit einander bekämpfen können.

Es ist die erste Tat, mit der das philosophische Denken in die Entwicklung der religiösen Vorstellungen eingreift, daß es diesen Widerspruch ins volle Bewußtsein hebt. Es negiert die Götter der Mythologie, weil der absolute Charakter, der dem Göttlichen zugeschrieben werden muß, sich mit der Auffassung des Göttlichen als eines irgendwie menschenähnlichen nicht verträgt. Xenophanes (etwa 570—475) war es, der auf diesen entscheidenden Punkt seine Angriffe gegen die Gottesvorstellungen der Mythologie richtete. Götter, von denen Diebstahl und Ehebruch erzählt werden, können keine wahren Götter sein. Er erkennt die Abhängigkeit der Gottesvorstellungen von dem eigenen Wesen der Menschen, die an sie glauben. Die Äthiopier denken sich die Götter schwarz und stumpfnasig, die Thraker blauäugig und blond. Nur nach dem Bilde des Menschen sind diese Götter geschaffen; Ochsen und Pferde würden sich ihre Götter bilden in der Gestalt von Ochsen und Pferden. Ja die bloße Vielheit der Götter widerspricht ihrem absoluten Wesen, denn so müssen sie einander beschränken.

Aber bei dieser bloß negativen Stellung konnte die Philosophie nicht stehenbleiben; sie greift die Mythologie an, nicht um die Gottesidee selbst zu vernichten, sondern um eine richtigere an ihre Stelle zu setzen. Hier war ihr ein doppelter Weg eröffnet. Der absolute Charakter und die Menschenähnlichkeit des Göttlichen widersprachen einander; eines von beiden mußte aufgegeben werden. Dabei schien es der negativen Tendenz, von der diese philosophische

Kritik beherrscht war, mehr zu entsprechen, die Absolutheit des Göttlichen fallen zu lassen. Es ist eine Richtung, die sich in engster Parallele zu der rein verstandesmäßigen Auffassung der Natur, die alles geistige Leben aus ihr verbannte, entwickelt. Man läßt jene phantasiemäßig ausgestalteten Gottesvorstellungen gelten und sucht sie von dem Standpunkt des neu gewonnenen wissenschaftlichen Denkens aus zu erklären, aber man entkleidet sie bewußt ihres Anspruchs auf einen absoluten Wert. Dies ist die Stellung, die Demokrit einnimmt, wenn er erklärt, die Gottesvorstellungen stammten von Wesen, die sich in der Luft aufhielten, an Gestalt und Wirkungskraft den Menschen überlegen seien und sich ihnen gelegentlich offenbarten. Natürlich sind dies keine eigentlichen Götter, auch sind sie nicht unsterblich, denn für solche wäre innerhalb des atomistischen Systems keine Stelle. So wird die phantasiemäßige Auffassung der Götter bewahrt, aber auf Kosten jedes religiösen Gehaltes. Noch tiefer dringt eine Skepsis in die Erklärung der Mythologie ein, die nicht mehr auf naturphilosophische Prämissen sich stützt, sondern rein psychologisch wird. Ihr gilt die Gottesidee lediglich als eine subjektive Vorstellung der Menschen, der eine objektive Grundlage überhaupt nicht mehr entspricht, und die lediglich psychologisch erklärt werden kann. So behauptete schon Demokrit, mit den Namen der Götter seien physische Elemente oder moralische Begriffe gemeint, die nur in der Sprache der Dichtung als persönliche Wesen dargestellt und dann durch einen Irrtum wirklich für solche gehalten seien. Weiter gingen auf diesem Wege die Sophisten, aufgeklärte Popularphilosophen um die Wende des 5. zum 4. Jahrhundert. Demeter ist ihnen das Brot, Dionysus der Wein, Hephäst das Feuer u. dgl. Hier beruht also der religiöse Glaube an absolute Wesen einfach auf einem Irrtum; das aller Relativste, das dem Menschen Nützliche, ist von ihm zum Gotte erhoben worden. Kluge Menschen haben diese Lehre wohl erfunden, um dem Volke Scheu vor dem Recht einzupflanzen. In der gleichen Richtung liegt die etwas verschiedene Lehre, die wir nach dem Namen des Euhemerus (um 300) zu benennen pflegen, nach der die Götter alte Könige und Herrscher gewesen seien, die man nach ihrem Tode göttlich verehrt hat.

Diese Tendenz führt zur vollkommenen Vernichtung der Religion. Sie wird nicht nur angezweifelt, ihre Existenz wird

aus nichtreligiösen Motiven erklärt; und nichts konnte ihr gefährlicher sein als eine solche Erklärung. Man glaubte nun zu wissen, wie bedingt hier alles war, aus Irrtum und menschlicher Erfindung entstanden. Gründlicher konnte die absolute Macht des Göttlichen nicht abgetan werden. Aber die Philosophie sollte selber die Wunden heilen, die sie der Religion geschlagen. Bloß auflösend auf den positiven Glauben zu wirken, konnte ihr nicht genügen; sie sucht von frühe an etwas Höheres und Besseres an seine Stelle zu setzen. Ja was ihrer skeptischen Tendenz als letzte Triebfeder zugrunde lag, das war mehr als die bloße Lust zum Angriff auf den Glauben der Menge, das Streben zu einer reineren, den Bedürfnissen einer höheren Geistigkeit genügenden Religion. So beginnt die religionsschaffende Tätigkeit der Philosophie, die fortan ihre gesamte Entwicklung beherrschen sollte. Sie gibt den menschenähnlichen Charakter des Göttlichen preis, um seinen absoluten Charakter zu retten. Sie will nichts mehr zu tun haben mit den Geschichten der Dichter, die aus der Phantasie geboren dem Göttlichen Dinge anhängen, die es in die Sphäre des Menschlichen herabziehen. In einem fast durch alle Zeiten sich hinziehenden Kampf gegen die Dichter und Mythologen mit den Waffen der eben geschilderten Skepsis erhalten sich die Philosophen den Platz frei für ihre höheren religiösen Begriffe.

Wie läßt sich mit jenen naturphilosophischen Theorien, die wir zuvor kennengelernt haben, der Gedanke des Göttlichen, Absoluten vereinen? Stehen sie nicht zu aller Religion in einem unauflösbaren Gegensatz? Ertöten sie nicht den göttlichen Geist in der Natur? In der Tat die volle Ausbildung der rein wissenschaftlichen Erklärung der Natur in der Atomistik konnte sich mit einem religiösen Gehalte kaum erfüllen. Nur als beschränkte, wie die Menschen aus Atomen bestehende Wesen konnte sie die Götter gelten lassen. Aber trotz dieser feindlichen Tendenz gegen die Volksreligion erhebt in den naturphilosophischen Spekulationen der religiöse Gedanke oft beherrschend sein Haupt und gibt ihnen erst ihr eigentlich charakteristisches Gepräge. Und zwar kann diese Idee innerhalb der kosmologischen Systeme nach drei Richtungen sich entwickeln. Wenn keine einzelne Kraft der Natur mehr als göttlich anerkannt werden darf, weil sie beschränkt und bedingt ist, so überträgt sich der Gedanke des Absoluten auf das All der Natur. Mit

einem Gefühl der Verehrung und Hingabe betrachtet der Denker die Natur, in deren gesetzmäßigen Verlauf er sich selbst einbezogen weiß. Gott und Natur ist eins. Dieser Gedanke mußte zuerst sich aufdrängen, als man nicht mehr an jene beschränkten göttlichen Kräfte in der Natur glauben mochte und doch nicht darauf verzichten wollte, in der Natur die Äußerung einer göttlichen Kraft zu sehen. So ist der Pantheismus die Form, in der der Glaube an Gott zuerst in der Philosophie wieder auflebt. Derselbe Xenophanes, der die Götter des Volksglaubens so heftig bekämpfte, erklärte das Weltganze für die Gottheit. Die Einheit der Natur ist mit dem Göttlichen identisch. Von ihm müsse alles menschlich Beschränkte, das den mythologischen Gestalten eignet, entfernt gedacht werden. Darum gleicht es den Sterblichen weder an Gestalt noch an Gedanken, es ist ganz Auge, ganz Ohr, ganz Denken, ewig und unveränderlich.

Wir können in diesem Pantheismus, der Gott als die Einheit der Natur nimmt, die letzte religiöse Konsequenz jener Entwicklung der Naturanschauung sehen, die von dem stofflichen Inhalt der Erscheinungen ausging. Immer größere Komplexe wurden einheitlich aufgefaßt; in der mythologischen Betrachtung schloß sich dabei die Fülle der göttlichen Einzelkräfte zu großen Naturmächten zusammen. Von hier aus war es nur ein Schritt, jede Beschränkung und Vielheit von dem Göttlichen zu entfernen und es als die Alleinheit der Natur zu fassen. Er mußte geschehen, sobald überhaupt die Idee der Einheit der Welt begriffen wurde. Und so hat diejenige unter den späteren Philosophenschulen, welche die alte Elementenlehre am entschiedensten erneuerte, die Stoa, auch den pantheistischen Gedanken aufgegriffen und ihm, mehr durch die Eindringlichkeit ihrer Predigt als durch die Originalität ihrer Begriffe, eine weite Verbreitung geschaffen.

Doch auch innerhalb der zweiten Naturbetrachtung, die unter Abstraktion von dem stofflichen Inhalt wesentlich die quantitativen gesetzmäßigen Beziehungen der Dinge zu erfassen suchte, entwickelte sich eine eigentümliche religiöse Idee. Diese Regelmäßigkeiten, die sich hier dem Denken an den Naturgegenständen, vor allem aber an den Bewegungen der Gestirne enthüllten, wurden mit einem mystischen Staunen aufgenommen. Sie schienen etwas Zauberhaftes an sich zu tragen und galten daher als die Offenba-

rung des Göttlichen in der Welt. Da sie sich nur dem vernünftigen Denken kundgaben, schienen sie selbst Vernunft und also Seele zu sein. So entsteht der Glaube an eine Weltseele, die nicht das All der Dinge bedeutet, sondern sich als ihre vernünftige Ordnung durch sie erstreckt. Von den Pythagoreern schon angebahnt, scheint diese Lehre ganz doch erst von Plato entwickelt. Einflüsse aus dem Orient mögen mitgewirkt haben, um diese Denker in den Gestirnen das Göttliche verehren zu lassen. Von dem Mittelpunkte der Welt breitet sich die Seele durch das All, jede Harmonie und Gesetzmäßigkeit in ihr erzeugend. Sie ist die sichtbare Vernunft der Welt, die ihr alle Bewegung mitteilt. Am reinsten enthüllt sie sich in den Kreisen des Fixsternhimmels, minder vollkommen in den Planetenbahnen. So schwingt die Weltseele in ewiger Regelmäßigkeit um das All und gewinnt dabei alle Erkenntnis. Sie trägt alles Wissen von der Welt in sich, denn sie ist der Geist, der die Welt beseelt.

Das sind die beiden Ausprägungen, welche der religiöse Gedanke innerhalb der kosmologischen Spekulation finden konnte, die keine mythologischen Wesen mehr neben den natürlichen Kräften anerkennen wollte. Die Natur als Ganzes oder die Ordnung der Natur konnte als das Göttliche gedeutet werden. Je mehr aber in der fortschreitenden naturphilosophischen Spekulation die Natur als eine bloß stoffliche erschien, um so schwerer mußte es werden, sie als ein göttliches Wesen gelten zu lassen. Das tote Getriebe materieller Teilchen mochte noch ein Gefühl fatalistischer Hingebung wecken, eine eigentliche Gottheit konnte man in ihm nicht mehr verehren. So sucht der religiöse Gedanke nach neuen Formen, die es ihm erlauben, eine absolute göttliche Macht mit der Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens zu vereinen. Wenn die Natur selbst nicht mehr göttlich ist, so kann es doch ihr Ursprung sein. Und so entwickelt die Philosophie als dritte religiöse Idee die Vorstellung des Weltschöpfers oder, wie man für die Griechen richtiger sagen muß, die des Weltordners. Denn eine absolute Schöpfung aus dem Nichts ist dem Griechen undenkbar; der Stoff gilt ihm als etwas Gegebenes, an dem sich nur die Tätigkeit des Weltordners vollzieht. Anaxagoras (5. Jahrhundert) hat diesen Gedanken in die Philosophie eingeführt. Daß aus der ungesonderten Masse des Stoffes die wohlgeordnete Bewegung der Welt

hervorgeht, kann nur aus dem Willensakt eines vernünftigen Wesens erklärt werden. Und so muß neben dem Stoff eine göttliche Vernunft angenommen werden, die als reiner Geist frei und selbständig neben ihn hintritt. Er denkt die Welt und gestaltet sie nach seinem Gedanken, indem er Bewegung in den Stoff bringt. Er ruft an einer Stelle des ungeschiedenen Stoffes eine Wirbelbewegung hervor, die sich weiter ausdehnt, immer größere Teile des Stoffes in ihren Bereich zieht und so die Welt entstehen läßt, in deren gesetzmäßigen Bewegungen sich der vernünftige Geist ausspricht, der sie erzeugt hat. In diesem Begriff eines Weltgesetzgebers ist insofern ein Höhepunkt der Entwicklung erreicht, als im Gegensatz zu der Vielheit göttlicher Wesen in der Volksreligion ein konsequenter Monotheismus ausgebildet ist; und als hier zuerst das Göttliche als ein von der Welt Getrenntes, nicht mehr in sie Versenktes aufgefaßt wird. Gott ist über die Welt erhöht, diese selbst steht ihm als ein innerlich Fremdes gegenüber, ein bloßer Stoff für seinen Willen. Damit gelingt es von neuem, Gott als ein geistiges Wesen zu fassen, verwandt dem Geiste, der auch im Menschen lebt, und ihm doch seinen absoluten Charakter, dem alle Beschränktheit des Weltgeschehens fremd ist, zu erhalten. Alle wertvollen Elemente, welche der ursprüngliche griechische Gottesbegriff in sich barg, sind hier dem neu errungenen philosophischen Standpunkt entsprechend in gewisser Weise bewahrt, während die ältere kosmologische Spekulation sie zum Teil aufgegeben hatte. Gott ist Geist, diesem Glauben konnte ein Volk nicht dauernd entsagen zugunsten naturwissenschaftlicher Theorien, dem die Allbeseelung der Natur mit göttlichem Geiste durch seinen unmittelbaren Glauben so sicher verbürgt schien. Und Gott ist Individualität, nicht ein bloß Allgemeines, das sich zerfließend durch alle Dinge hindurch ergießt. Er ist in gewissem Sinne ebenso persönlich wollend und denkend wie der Mensch. Indem diese geistige Persönlichkeit aber über die Welt erhöht wird, gelingt es doch, ihren absoluten Charakter zu erhalten, der ihr, solange sie in die Welt versenkt schien, notwendig verlorengehen mußte.

An diesen Begriff konnte allein die Weiterentwicklung des Gottesgedankens anknüpfen. Indem Gott als Vernunft und als Weltgesetzgeber jenseits der Natur gestellt wird, werden alle naturhaften Elemente, die ihm bis dahin auch innerhalb der kosmologischen

Spekulation noch anhafteten, aus seinem Wesen entfernt. Die Entgötterung der Natur braucht den Menschen Gott nicht zu entfremden, sondern verbindet ihn, indem sie die dem Menschen allein verwandten Züge des Gottesbildes rein heraushebt, um so enger mit Gott. Erst an diesem Punkte kann sich sein Begriff mit ethischen Tendenzen erfüllen, da nicht mehr die Natur, sondern die menschliche Vernunft mit ihren sittlichen Antrieben als das dem Göttlichen Verwandte erkannt wird. Die Ethisierung des philosophischen Gottesbegriffs mußte in dem Augenblick einsetzen, da Gott als Vernunft und als Gesetzgeber der Welt gilt. Wie sollte er nicht auch der Gesetzgeber der sittlichen Welt sein, deren Normen der Mensch in seiner Vernunft in sich barg? Es wird damit kein neues Moment in den Gottesbegriff eingeführt, das ihm ursprünglich fremd gewesen wäre. Für den primitiven Griechen waren die göttlichen Gewalten, die ihn in der Natur so nahe umgaben und von deren Wirken er ganz sich abhängig fühlte, gleichfalls Normen seines Handelns. Diesen Charakter hatten sie mit der fortschreitenden Naturerkenntnis mehr und mehr eingebüßt. Wenn das All der Natur, wenn die in ihr sich aussprechende Gesetzmäßigkeit als das Göttliche angesehen wurde, so konnte eine sittliche Norm diesem Gottesbegriff kaum mehr entfließen. So tat sich auch hier ein Gegensatz auf zwischen der Spekulation und dem naiven Glauben. Indem die Spekulation den Gottesbegriff ganz in die Natur versenkt ließ, wie er es ursprünglich war, entkleidete sie ihn, je abstrakter sie ihn faßte, der sittlichen Qualitäten, die ihm ursprünglich eigneten. Dieser Gegensatz mußte überwunden werden, und er wurde es durch die konsequente Entwicklung der Spekulation selbst. Denn je mehr die Natur als ein bloßes Aggregat toter Stoffe erfaßt wurde, um so mehr wurde der Gottesbegriff über die Natur erhöht, vergeistigt und darum geeignet, mit dem sittlichen Leben der Menschen, wie es in ihrer Vernunft begründet ist, in Beziehung zu treten.

So erhebt sich die höchste Form des Gottesbegriffs, welche die Spekulation der Griechen erreichte: Gott als das Sittengesetz. Das Göttliche ist die Norm, die dem Irdischen vorgesetzt ist, das Ziel, dem alles Irdische zustreben soll und das vor allem dem menschlichen Handeln sein Gesetz vorschreibt. Daß diese Entwicklung der dualistischen Auffassung der Natur parallel geht, die wir ebenso als letztes Resultat der griechischen Spekulation fanden, versteht

sich von selbst. So bilden die Ideen Platos ein Reich des Göttlichen, das in den Ideen des Gerechten, des Maßvollen, des Guten ein Reich sittlicher Normen ist, dem der Mensch so völlig als möglich sich anpassen soll. Was im Irdischen unvollkommen bleiben muß, das ist hier in der Vollendung gegeben; es ist das Gesetz, das im Irdischen angedeutet, aber doch niemals erfüllt ist. So ist das Göttliche die Bestimmung des Irdischen und vor allem die Bestimmung des Menschen. Aristoteles nähert diese Gedanken mehr der Sphäre des allgemeinen religiösen Denkens, indem er den Gottesbegriff im unmittelbaren Anschluß an Anaxagoras wieder einführt. Auch ihm ist Gott Vernunft und reines Denken, ein Geist, der außerhalb der Welt als unkörperliches Wesen steht und in reiner Selbstbetrachtung verharrt. Denn die Welt oder irgend etwas unter ihm Stehendes kann er nicht denken, da er dadurch abhängig von ihm werden würde. Aber diese göttliche Vernunft besitzt für die Welt eine viel tiefere Bedeutung als der Gott des Anaxagoras, der nur den Stoffen einen Antrieb gab, um sie dann ihrer eigenen Bewegung zu überlassen. Obwohl auch bei Aristoteles der göttliche Geist völlig über die Welt erhöht ist, wirkt er doch in jedem Augenblick alles in ihr. Denn er ist das Ziel, dem alles Sein zustrebt. Alles Sein der Dinge besteht in Bewegung, und sie wird erzeugt durch den göttlichen Geist, nicht indem dieser den Dingen einen mechanischen Antrieb erteilt, denn durch ein solches Wirken würde Gott schon in eine Abhängigkeit von der Welt gesetzt werden. Er ist die Ursache der Bewegung nur insofern, als jede Bewegung auf einen Zweck zustrebt und Gott der höchste Zweck aller Dinge ist. Als das Ziel, dem es zudrängt, zieht er alles Sein zu sich empor, obwohl er selbst in unwandelbarer Ruhe verharrt. Wie er selbst vernünftiges Denken ist, so erreicht jener Zweckzusammenhang des Irdischen in der Vernunft seine Vollendung. Sie ist die höchste Entfaltung des Seins schon im Irdischen, auf die Vernunft streben hier alle niederen Formen zu. Sich zu vollkommener vernünftiger Tätigkeit zu entwickeln, das ist die sittliche Aufgabe, die dem Menschen gestellt ist; dadurch gibt er seinem Wesen ganz die Richtung auf Gott. Die Welt ist eine sittliche, denn die Entfaltung der Vernunft ist ihr Ziel. Daher ist Gott als das Gesetz der Welt zugleich der letzte Grund des Sittlichen, der als höchste Norm allem Sein und Handeln vorgesteckt ist.

In diesem Gottesbegriff des Aristoteles sind alle Elemente, die in dem ursprünglichen griechischen Gottesgedanken angelegt waren, entwickelt, nur vertieft und bereichert durch die in der dazwischenliegenden Spekulation gewonnenen Momente. Gott ist wieder die alle Dinge in ihrem Wesen bestimmende Kraft und zugleich die Quelle des Sittlichen, die Norm des menschlichen Handelns. Hatte sich Gott aus den unendlich vielen zerstreuten dämonischen Kräften in der Spekulation zu einem einheitlichen, das All der Welt umspannenden Wesen zusammengefaßt, so wird hier diese Einheit des Göttlichen, da sie zugleich sittliches Ideal ist, wieder zu einer Persönlichkeit umgeprägt. Die vielen dämonischen Einzelwesen versanken in der einen göttlichen Naturkraft; aus ihr tritt die göttliche Einzelpersönlichkeit hervor, da der sittliche Gesetzgeber der Welt nicht mehr als eine im All zerfließende, allgemeine Kraft gedacht werden kann, sondern nur analog den vernünftigen Wesen, denen seine Gesetze gelten. Dabei wirkt zugleich die in der naturphilosophischen Spekulation gewonnene Trennung des Göttlichen von der Natur nach. Erst durch sie wurde der Gottesbegriff fähig, ein wirkliches ethisches Ideal zu werden. Der Gedanke des sittlichen Strebens, das nie ganz das Ideal zu erreichen vermag, konnte erst in diesem Gegensatze von Gott und Natur erwachsen. Was sich der Natur immer entzieht, ist die Persönlichkeit, die sich in ihrer Vernunft selber bestimmt. So kann Gott als höchste Vernunft und damit Quell und Ziel alles Sittlichen nur als Persönlichkeit gedacht werden. Er ist nicht mehr verbreitet in der Welt, nur als ihr Ziel bestimmt er ihr Wesen. Was der griechische Gottesbegriff ursprünglich selbstverständlich und als ein unmittelbar gegebener gewesen war, die überall wirkende Kraft, von der auch der Mensch abhängig ist, das ist er jetzt noch als Ideal, als ein über alle gegebene Wirklichkeit erhöhtes Ziel. So wirkt auch hier die innere Spaltung, die das Bewußtsein erlebt hat. Was es ursprünglich unmittelbar besaß, das ist ihm jetzt in eine ferne Höhe entzogen; es ist ihm innerlich verwandt und doch weit entrückt als ein Ziel, dem es nur strebend sich anzunähern versuchen kann. —

Über den Umkreis dieser Begriffe ist das griechische Denken nicht hinausgegangen. Auch hier hat die spätere Zeit nur mit dem überkommenen Besitz zu wirtschaften verstanden, nicht ihn aus Eigenem vermehrt. Die skeptischen wie die pantheistischen Tenden-

zen blieben in der Philosophie lebendig; aber eine reichere Entfaltung fand nur der platonisch-aristotelische Gottesbegriff. In ihn versenkte sich der griechische Geist am Ende seines Weges mehr und mehr und schuf in tiefsinnigen Spekulationen eine religiöse Begriffswelt, die von großer Folgewirkung werden sollte. Aus der Mannigfaltigkeit dieser Gedankengänge, die sich oft weit in das Gewirr dumpfen Aberglaubens und primitiver Mythologie verlaufen, ragen die Ideen Plotins (205—270 n. Chr.) in reiner Klarheit hervor. Dieser tiefe Denker versucht noch einmal alle Elemente der religiösen Spekulation zu verschmelzen, indem er, uralte theogonische Vorstellungen erneuernd, mit großer Kühnheit den aristotelischen Begriff der Entwicklung in die Gottheit selbst hineinträgt. Die göttliche Vernunft, wie Aristoteles ihr Wesen umschrieben hatte, umschließt noch ungesondert eine Vielheit von Momenten, die auseinandergelegt werden müssen, um das Wesen der Gottheit ganz zu begreifen. Ohne Beziehung zur Welt, deren Ordnung von ihm bedingt ist, kann der Geist nicht gedacht werden. So liegt in ihm selbst ein Doppeltes, die reine Welt der Ideen, die unbewegt in sich selbst verharrt, und das geistige Prinzip, das die Ordnung der Welt in ihrer Bewegung hervorbringt. Aber ohne Seele keine Bewegung. Der Geist kann diese bewegte Welt nur schaffen, indem er ihr eine Seele einpflanzt. Die Weltseele, entstammend dem Geiste, hat sich zur Materie herabgesenkt und sich in sie eingebildet. Ferner ist in dem Denken des göttlichen Geistes noch ein Zwiespalt vorhanden zwischen Denkendem und Gedachtem. Hat der Geist nur sich selbst zum Objekt, so hat er eben damit in sich selbst die Spannung zwischen Subjekt und Objekt nicht überwunden. Sie weist zurück auf den höchsten Einheitspunkt, zugleich den Quellpunkt alles Denkens und Lebens, das Eine, das Plotin mit Bezug auf die höchste platonische Idee wohl auch das Gute nennt. Jede konkrete Bestimmung muß von ihm entfernt gedacht werden, da sie sein Wesen nur beschränken würde. Es ruht ganz in sich selbst in ungeschiedener Einheit und drängt doch in unendlichem Leben beständig über sich selbst hinaus. In diesem Einen findet der neuplatonische Begriff der Trinität seine Vollendung.

III. Der Mensch.

Das Wort des Xenophanes, der Mensch habe die Götter nach seinem eigenen Bilde geschaffen, barg eine große Wahrheit. Die Wandlungen des Gottesbegriffs spiegeln Wandlungen des Menschen und seiner Vorstellung von sich selber wider. Von ihnen ist auch die Auffassung der Natur bedingt. War doch der Mensch sich selbst der interessanteste Teil der Natur, und zumal seit die Abhängigkeit des Naturbegriffs von den Bedingungen des Erkennens eingesehen war, mußte dieser mehr und mehr als ein Exponent der Vorstellung erscheinen, die sich der Mensch von seinem eigenen Wesen machte.

Freilich bedurfte es einer langen Entwicklung, bis der Mensch so selbstbewußt aus dem allgemeinen Leben heraustrat, daß er diesen Zusammenhang erkannte. Zunächst ist er auch in seinem eigenen Sein ganz dahingegeben an das Walten jener dämonischen Mächte, welche die Vorgänge in der Natur bestimmen. Das Subjekt ist an das objektive Dasein entäußert; alle Inhalte des subjektiven Bewußtseins werden auf das Objekt übertragen und nur in dieser gegenständlichen Form aufgefaßt. So geht der Mensch seines eigenen Daseins verlustig. Was er in seinem Innern erlebt, ist nicht er selbst, sondern eine objektive Gewalt, deren Wirken auch an seinem Bewußtsein keine Schranke findet. Selbst Traum und Vision, die den Menschen über alle gegebene Wirklichkeit hinaus- und ganz zu sich selbst zurückzuführen scheinen, sind nur Teile dieser objektiven, von Dämonen erfüllten Welt. Ein Dämon hat Besitz von dem Menschen genommen, ein Dämon redet aus ihm. So ist die Kluft zwischen Subjekt und Objekt noch nicht aufgerissen. Als ein Teil der Natur, ein Ding unter Dingen, lebt der Mensch das allgemeine Leben der Welt mit, ohne noch zu seinem eigenen Leben erwacht zu sein.

Als ein Dämon verläßt die Seele den Körper beim Tode, um ein selbständiges schattenhaftes Dasein fortzuführen, gleich den Erscheinungen Toter im Traum. Mit dämonischen Kräften greift sie fortan in das Dasein der Lebenden ein. Rings im Lande walten die Seelen Verstorbener, in hohem Ansehen steht ihr Kult. Aber mit dieser Schattenseele werden die einzelnen psychischen Vorgänge nicht verbunden gedacht. Sie erscheinen vielmehr als Äußerungen

bestimmter Organe des Leibes, in welche eine frühe, noch ganz naive Physiologie den Sitz der Seele verlegt, wie sie als Gefühl und Leidenschaft, als Vorstellung und Denken den Lebenden beherrscht. Besonders an Herz, Nieren oder Leber ist diese Vorstellung einer Körperseele geknüpft. Ursprünglich wohl als Behausung eines Dämons gedacht, nehmen sie selbst mehr und mehr dessen Stelle ein und gelten als die Organe des seelischen Lebens. Die Befreiung des Daseins von der dämonischen Substanz kommt zur Geltung, während zugleich die Schattenseele in ein abgeschiedenes Reich fern den Lebenden verbannt wird, aus dem sie auf das Reich des Tages keine Wirkung mehr zu üben vermag.

Auf diesem Stande finden wir den Seelenglauben in den Gedichten Homers. Er kennt beide Seelenbegriffe, die Schattenseele wie die Körperseele; beide bestimmen die weitere Entwicklung. Jene hat auf die religiösen und ethischen Begriffe der Philosophie gewirkt, diese lebt in den psychologischen und erkenntnistheoretischen Lehren der Naturphilosophie fort.

Die Aufklärung, wie sie in der Naturphilosophie das Wort führt, beschäftigt sich nur mit der Körperseele. Sie kennt keinen Wesensunterschied zwischen Leib und Seele, und konnte somit ihre Aufgabe nur darin erblicken, die psychischen Funktionen, die unmittelbar mit körperlichen Organen verbunden gedacht wurden, aus den allgemeinen Voraussetzungen ihre Naturansicht zu erklären. Je einseitiger naturalistisch die Theorie ausgebildet wurde, um so weniger kam das eigentümliche Sein des Geistes in ihr zur Geltung, um so mehr wurde es vergewaltigt zugunsten physischer Begriffe. Die dämonischen Kräfte weichen physischen. Und nur darin bleibt diese Anschauung der mythologischen verwandt, daß sie das psychische Leben in ein objektives Geschehen umdeutet, ohne die selbständige Geltung des Subjekts gegenüber allem Dinglichen anzuerkennen. Als die höchste Form des Seins lassen es wohl auch die Naturphilosophen gelten; am reinsten tritt in ihm der Grundstoff hervor. Aber in einen Gegensatz zum Stoff ist es nirgends gestellt.

Über die Einzelheiten dieser Lehren sind wir schlecht unterrichtet, Beweis genug, daß der Geist eine bestimmende Stellung in ihnen nirgends hatte. Als Feuer bezeichnet Heraklit die Seele; je feuriger, oder wie Heraklit sagt, je trockner sie ist, um so besser ist sie. Andere wählten andere Elemente. Eine Mischung der Grund-

stoffe ist sie dem Empedokles, während sie für Demokrit aus den feinsten und beweglichsten Atomen besteht. Auch die Frage nach der Erkenntnis wird ganz naturalistisch beantwortet, ohne jede Berücksichtigung psychologischer Tatsachen. Von den Dingen — so wird dieser Prozeß gewöhnlich geschildert — lösen sich Bilder ab und dringen in unsere Sinnesorgane; in ihnen erfaßt die Seele ihre Umwelt. Sie vermag dies, weil beide aus demselben Stoffe geformt sind; Gleiches wird durch Gleiches erkannt. So lehrte Empedokles, daß wir jeden der Grundstoffe durch den gleichen Stoff in uns auffassen. Die Erkenntnis ist um so reiner, je näher die Seele zum Wesen der Dinge gelangt, je verwandter sie selbst diesem Wesen ist. Das Denken, seit Parmenides als das eigentliche Organ der Erkenntnis begriffen, löst sich nicht zu selbständiger Geltung aus dem Naturgeschehen heraus. Es besitzt seine Bedeutung nur dadurch, daß in ihm die Kraft der Seele sich auswirkt, die dem Grunde des Seins am meisten verwandt ist.

Auf diesem Boden haben die Physiologen und Mediziner, deren Schriften auf den Namen des Hippokrates getauft sind (um 500), ihre Lehre vom Menschen errichtet. Denn mögen sie auch vielfach gegen die völlig hypothetischen Annahmen der Naturphilosophen polemisieren, die Ablehnung jeder mythologischen Auffassung und die einheitliche Deutung der Natur des Menschen, welche ihre Medizin auszeichnet, sind ihnen doch aus dem Denken der Naturphilosophen erwachsen. Sie wenden sich mit den in der Naturphilosophie gewonnenen Begriffen der Erfahrung zu, um den Menschen als einen einheitlichen Organismus zu begreifen. Aus der Mischung verschiedener Säfte, die ihre Herkunft von den Grundstoffen des Empedokles nicht verleugnen, erklären sie den Verlauf des Lebens in Gesundheit und Krankheit. Die Wärme ist ihnen, wie schon dem Heraklit, der eigentliche Träger des Lebensprinzips.

Aber innerhalb der naturphilosophischen Theorien war noch eine andere Auffassung mindestens vorbereitet. Jene Lehre des Heraklit von dem Fluß aller Dinge fand an den Tatsachen des Bewußtseins eine besonders wirksame Stütze; allgemein konnte sie nur gelten, insofern die Wirklichkeit für einen Inhalt des Bewußtseins genommen wurde. Dazu war Heraklit selbst noch nicht fortgeschritten, aber es lag doch in der Folge seiner Gedanken. Sie ermög-

lichten zum ersten Male eine selbständige Auffassung des Innenlebens nach seinem eigentümlichen Charakter. Und der Gegensatz, in den gleichzeitig die **Eleaten**, wenn auch zunächst nur aus erkenntnistheoretischen Gründen, Sinnlichkeit und Verstand setzten, gab diesem Innenleben seinen konkreten Inhalt. Dabei fließen in dem Begriff der Sinnlichkeit noch recht verschiedenartige Bestandteile zusammen, Empfindung und Anschauung ebenso wie Gefühl, Leidenschaft und Begierde. Die Sinnlichkeit umspannt die ganze Welt des naiven Bewußtseins, der im Denken die Welt des Philosophen gegenübertritt.

Verhüllt wirkt in dieser Spaltung des Bewußtseins der alte Gegensatz von Körper- und Schattenseele nach. Auch diese letztere verknüpfte den Menschen für das mythologische Denken mit einer jenseitigen Welt. Näher noch stand solchen Gedanken die Lehre des **Pythagoras**, der den im Seelenkulte lebendigen Jenseitsglauben übernahm und sogar die Vorstellungen der Seelenwanderung in die Philosophie einführte. Hier fand der aufgeklärte Naturalismus der Naturphilosophen sein stärkstes Gegengewicht, aber eine Folgewirkung hatten diese Ideen vorläufig nicht.

Vielmehr bauen zunächst auf dem von Heraklit gelegten Grunde die **Sophisten** ihre subjektivistische Lehre aus. Sie behaupten entschieden die Abhängigkeit alles Wirklichen vom Subjekt. Das Bewußtsein wird in den Mittelpunkt des Seienden gerückt. Es ist nicht mehr ein Ding unter anderen, sondern die alle Dinge bestimmende Funktion. Das Bewußtsein tritt souverän der Umwelt gegenüber; es gibt kein Sein, soweit es nicht vom Menschen als solches anerkannt wird. So sagt Protagoras in seinem berühmten Satze: der Mensch ist das Maß der Dinge, der Seienden für ihr Sein, der Nichtseienden für ihr Nichtsein. Die ganze Summe des Wirklichen, in dem bis dahin der Mensch nur eine sehr untergeordnete Stelle einnahm, ist in den Menschen zurückgenommen, aber zugleich ist jede Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis beseitigt. Die Wahrnehmung hat Gültigkeit nur für das Subjekt, und das Denken, das in sich selbst noch keine Regel findet, dient nur dazu, willkürliche logische Verbindungen zwischen den Dingen zu knüpfen. Die Erkenntnis wird zum Spiel, dessen sich der Mensch zur Ergötzung oder in ernsterer Absicht bedienen mag, dessen Zwecke er jedenfalls willkürlich bestimmt.

Aber dieser extreme Subjektivismus führt zu der gleichen Auflösung des Bewußtseins wie der ihm entgegenstehende Naturalismus. Wenn die bare Willkür als einzige Regel des psychischen Geschehens anerkannt wird, so zerfällt das Bewußtsein in eine Vielheit zufälliger Vorgänge, das Subjekt versinkt wieder in die Zufälligkeit des Äußerlichen, aus dem es sich eben erst zu sich selbst gesammelt hat. Da gab Sokrates (470—399) der Lehre vom Menschen einen neuen Halt, indem er den Begriff als das Rückgrat des Bewußtseins entdeckte. In vielem steht er mit den Sophisten auf gleichem Boden. Auch sein Denken gilt dem Menschen; den Irrgängen des subjektiven Bewußtseins, wo jeder Gedanke in sich selber sich auflöst, in jedem Satze die Verneinung schlummert, die ihn vernichtet, ist er mit nicht geringerer Leidenschaft nachgegangen wie jene. Aber in dieser Dialektik findet er den festen Grund, auf dem sie sich aufbaut und der dem Bewußtsein in all diesen Wirrungen einen sicheren Halt bewahrt. Es ist der Begriff als solcher. In seinen empirischen Anwendungen zeigt der Begriff freilich nirgends eine feste Bestimmtheit; und Sokrates sieht geradezu seine Aufgabe darin, die Begriffe des empirischen Bewußtseins zu verwirren, indem er sie, die als endgültige genommen werden, in ihrer Bedingtheit aufweist. Aber diese Dialektik ist nur möglich, weil sie einen Maßstab zugrunde legt, an dem die empirischen Begriffe gemessen und als ungenügend erkannt werden. Er kann nicht in den Dingen, sondern muß im Bewußtsein selber liegen, das an ihm eine Richtschnur für sein Suchen nach Erkennnis besitzt. Der reine Begriff wird in diesen dialektischen Erörterungen überall vorausgesetzt; sie finden keine genügende Antwort, weil sie ihn im Empirischen suchen, aber in der unbeantworteten Frage enthüllt er sich immer klarer. Wir tragen selbst den Begriff an die Wirklichkeit heran, und sie befriedigt uns nicht, weil sie ihn, den wir in seiner Reinheit besitzen, nur unvollkommen zur Darstellung zu bringen vermag.

Damit wird die Unterscheidung der Eleaten zwischen Anschauung und Begriff für die Erkenntnis des subjektiven Bewußtseins fruchtbar. Die innere Einheit des Bewußtseins in der Vernunft und die sichere Regel, nach der sich ihre Inhalte entfalten, ist gefunden, wenn auch Sokrates selbst seine Entdeckung noch nicht in ihre Folgen zu entwickeln verstand. Dies wird die Aufgabe seiner Schüler. In den sog. sokratischen Schulen wird auf der von

Sokrates geschaffenen Grundlage das Wesen des Menschen von neuem gedeutet, wobei zugleich die Mannigfaltigkeit der älteren Standpunkte nachwirkt.

Zunächst bleibt die psychologistische Tendenz lebendig, wie sie im Anschluß an Gedanken Heraklits die Sophisten ausgebildet hatten. Aristipp (4. Jahrhundert) und, in seinen Spuren wandelnd, Epikur (um 300) sind hier zu nennen. Sie haben den Subjektivismus zu Ende gedacht. Alle Wirklichkeit ist in den Umkreis des subjektiven Bewußtseins beschlossen. Die dem Bewußtsein eigene Innerlichkeit, seine innere Weite und Tiefe in ihren Spannungen und Lösungen wird hier zuerst erkannt. Eine gesteigerte Selbstbeobachtung schärft den Blick für das Eigentümliche der Vorstellungsverbindungen und Gefühlserregungen. Das Begriffssystem, dem diese neuen Beobachtungen eingegliedert werden, bleibt dabei das alte, durch den Gegensatz von Sinnlichkeit und Vernunft bestimmte. Und der Begriff der Sinnlichkeit behält seine weite Fassung, nach der er Empfindung und Vorstellung ebensowohl einschließt wie Gefühl und Affekt. Der Vernunft kommt in diesem reinen Psychologismus keine weitere Bedeutung zu, als alle Inhalte des Bewußtseins zur Einheit zusammenzuschließen und ihren Verlauf zu regeln. In derselben Richtung liegen die Gedanken der Skeptiker. Sie machen mit Heraklits Lehre vom Fluß der Dinge in ihrer Anwendung auf das Bewußtsein vollen Ernst. Alle Inhalte desselben werden in einem unaufhaltsamen Flusse dahingerissen und haben weder an einer objektiven Wirklichkeit noch an einem subjektiven Gesetz eine Regel. Ehe die Vorstellung ausgesprochen ist, hat sie sich schon gewandelt und ist eine andere.

Die Stoiker (4. und 3. Jahrhundert) geben dem Gedanken des Sokrates eine objektive Wendung und setzen damit die naturalistische Tendenz fort. Gewiß ist auch ihnen die neu gewonnene Verinnerlichung des Bewußtseins nicht fremd. Das Drängen der Gefühle, die phantasiemäßige Erzeugung und Verknüpfung der Vorstellungen ist ihnen bekannt, die Einheit des Bewußtseins suchen auch sie in der Vernunft. Und indem sie die Vernunft als eine tätige Kraft deuten, kommen sie öfter dem modernen Willensbegriff nahe. Aber ihre eigentümliche philosophische Leistung liegt doch nach einer anderen Richtung. Sie erneuern, wie wir sahen, den pantheistischen Gedanken und geben daher der Vernunft als dem

Wesen des Menschen eine kosmische Bedeutung. In seiner Vernunft ist der Einzelne unmittelbar dem All verbunden. Das All ist Vernunft — aber es ist zugleich Materie. Und so ist auch das Bewußtsein materiell bestimmt. Die Elemente mischen sich in ihm, deren reinstes, das Feuer, leuchtet in dem vernünftigen Denken. So kehren die Stoiker zu dem alten dinghaften Denken der Naturphilosophen zurück. Sie verzichten mit dieser metaphysischen Deutung auf die durch Sokrates gewonnene Möglichkeit, das Subjekt in seiner Selbständigkeit zu begreifen.

Zum vollen Umfange ihres Reichtums werden die Ideen des Sokrates allein in einer dritten Richtung entwickelt, die wir als die idealistische Tendenz bezeichnen können. Seine größten Schüler, Plato und Aristoteles, vereinigen sich in ihr. Auch sie fassen die Vernunft als das eigentliche Wesen des Menschen. Aber schon Plato erkennt, daß jene abstrakte Gegenüberstellung von Vernunft und Sinnlichkeit weder der Mannigfaltigkeit noch der Einheit des Bewußtseins gerecht wird. Er schiebt deshalb zwischen beide eine mittlere Sphäre ein, die der Sinnlichkeit zugehörig, doch eine Einwirkung der Vernunft zuläßt. Als Vorstellung bezeichnet er sie im intellektuellen, als Leidenschaft im emotionalen Gebiet. Die Vorstellung erhebt sich über die Empfindung, indem sie eine Mehrheit von Eindrücken zur Einheit zusammenfaßt, sie damit dem Flusse der Wahrnehmung enthebt und ihnen eine gewisse Dauer aufprägt. Die Leidenschaft, edler als die Begierde, nimmt von der Vernunft die Regel an. Dies Mittelgebiet ist recht eigentlich die Sphäre des empirischen Lebens, das weder der bloßen Sinnlichkeit anheimfallen soll, noch sich beständig in den Höhen des reinen Denkens bewegen kann. Darin liegt die große Bedeutung dieser neuen psychologischen Einsicht, daß sie ein wirkliches Verständnis des Bewußtseins in seiner empirischen Mannigfaltigkeit eigentlich erst möglich macht.

Nicht nur in psychologischer, auch in metaphysischer Richtung hat Plato das Problem um eine gute Strecke vorwärts geführt. Er hat den mystischen Seelenglauben der Pythagoreer erneuert, aber ihn aus dem Gebiete der Mythologie in das der Philosophie hinübergeführt, indem er eine höchst folgenreiche Synthese zwischen dem Begriff der dämonischen Schattenseele und dem Denken der Vernunft vollzieht. Jener Seelenglaube wie das im Empirischen nie befriedigte Denken weisen den Menschen in ein höheres

Reich. Nicht Träume und Visionen entrücken das Bewußtsein dorthin, sondern das Denken erschließt die Pforten des Jenseits. Im Denken der reinen Begriffe weiß sich der Mensch eins mit dem Weltengrunde. Aber diese Einheit ist nicht in dem naturalistischen Sinne der Stoa zu verstehen. Vielmehr ist der Weltengrund selbst ein Reich des Geistes und der Werte, an das der Mensch nicht sowohl in seinem Sein als in seinen Forderungen, den sittlichen wie den intellektuellen, geknüpft ist.

Beide Gedankenreihen, die psychologische wie die metaphysische, haben auf Aristoteles gewirkt. Er verbindet sie, um den auch bei Plato noch bestehenden Dualismus zu überwinden. Im Bewußtsein stoßen nicht völlig geschiedene oder gar feindliche Welten aufeinander, sondern es stellt in all seinen Funktionen eine einheitliche Entfaltung dar, bei der jede niedere Stufe der Anlage nach die höhere schon in sich trägt. Der Zweckbegriff beherrscht auch diese Entwicklung. Zu seinem höchsten Zweck, der Vernunft, entwickelt sich das Bewußtsein, in dieser Entwicklung zur Vernunft besitzt es seine Einheit. Gegenüber allen Versuchen, die Vernunft in ein Allgemeines aufzulösen, betont Aristoteles ihre Individualität. In der Persönlichkeit ist die Vernunft als eine individuelle gegeben. Ist die Substanz Vernunft, so ist sie eben damit Einzelwesen. Die Selbständigkeit des Bewußtseins ist hier zum ersten Male auf dem metaphysischen Grunde des Seins verankert.

Der Empiriker Aristoteles führt zugleich die Bemühungen um eine psychologische Erkenntnis der Einzelinhalte des Bewußtseins, ihrer Eigenart und ihrer Verknüpfung, weiter. Und das von Plato entdeckte Zwischengebiet zwischen Sinnlichkeit und Vernunft wird dabei die eigentliche Sphäre seiner Arbeit. Das Reich der Vorstellungen und Affekte ist der Schauplatz, auf dem sich das bewußte Leben des Menschen abspielt. Seine Grenzen gilt es zu umschreiben und seine einzelnen Inhalte aufzuweisen. Alles Wirkliche aber hat nach Aristoteles im Begriff sein wahres Wesen. Und so führt er diese Inhalte auf bestimmte, der ethischen oder logischen Sprache entnommene Begriffe zurück. Diese beschreibende Psychologie, die das Bewußtsein als einen mannigfaltigen Zusammenhang einzelner, begrifflich zu bestimmender Kräfte ansieht, ist von großer Folgewirkung geworden. Die gesamte historische und ethische Literatur der Griechen ist fortan von ihr beherrscht.

IV. Die Bestimmung des Menschen.

Was der Gottesgedanke dem Griechen ursprünglich gewesen war, das wird er am Ende seiner Entwicklung von neuem: Richtschnur und Norm des menschlichen Handelns. Zwischen diesem Anfangs- und Endpunkt aber liegt eine lange Entwicklung, da der Mensch seine ihm anfangs selbstverständliche Bestimmung verliert und nach einer neuen, selbstgeschaffenen sucht. In diesem Problem sind die schwersten Kämpfe beschlossen, die der Grieche um eine Weltanschauung geführt hat; selbst der Wandel seiner Ansichten über Gott und Natur sind letzthin nur Spiegelungen der Entwicklung dieses eigentlich zentralen Problems, welche Bestimmung der Mensch sich selbst vorsetzen soll. Anfangs ist auch diese Frage für ihn schon gelöst in jener primitiven Weltbetrachtung, von der alles griechische Denken ausgeht. Indem die Natur als erfüllt von göttlichen Geistern erscheint, sieht der Mensch in ihr eine Macht, die ihm nicht tot und gleichgültig gegenübersteht, sondern die bewußt in sein Leben eingreift und dessen Verlauf regelt und lenkt. Er weiß sich ganz dahingegeben an die Natur, von deren Wirken er völlig abhängt. Weil ihm aber dies Wirken als Willensäußerung mehr oder minder bewußter dämonischer Mächte erscheint, so dünkt ihn sein Handeln, mit dem er die Natur zu meistern versucht, als bestimmt durch den Willen eben dieser Mächte. Er muß handeln, wie jene geheimnisvollen Mächte es wollen, die das All durchwalten und sein Leben in einem engen Banne fesseln. Noch löst ihn kein Gedanke aus diesem Umkreis; sein Leben ist ganz versenkt in das Geschehen der Natur. Er wird bestimmt, er bestimmt sich selber noch in nichts.

Dies Aufgelöstsein des Menschen in das objektive Geschehen tritt am deutlichsten da hervor, wo innere Kräfte sich in ihm regen und sein Handeln lenken. Die Tatsachen des Innenlebens, zumal in ihren gesteigerten Formen, der Traum, die ekstatische Vision, weckten von frühe an die Aufmerksamkeit und besaßen auch für die Anschauung des Menschen über seine Bestimmung eine große Bedeutung. In jenen Zuständen glaubte sich der Mensch in eine fremde Welt entrückt, die ihm um ihres geheimnisvollen Charakters willen einen höheren Wert als die gewöhnlich ihn umgebende zu besitzen schien. Nur natürlich, daß ihm jene Erlebnisse zugleich die

stärksten Antriebe für sein Handeln wurden. Was er dort erschaute, das erschien ihm als eine Verkündigung des Willens einer höheren Macht, den er, in die Welt der Wirklichkeit zurückgekehrt, zu vollbringen hatte. So ganz verliert sich der Mensch hier aus sich selbst, daß selbst die Antriebe, die aus seinem tiefsten und geheimsten Wesen aufsteigen, ihm als Äußerungen einer fremden Macht, als Befehle, nicht als sein Wille erscheinen.

Dieser Zustand eines selbstverständlichen von außen Bestimmtseins konnte nicht dauernd erhalten bleiben. Es mußte jene Entwicklung einsetzen, die von so tiefgreifender Bedeutung für das allgemeine geistige Leben war, daß kaum ein Gebiet des Denkens von ihr unberührt blieb: die Entwicklung der Individualität. In dem natürlichen geschichtlichen Fortschritt begann sich die Erfahrung zu erweitern. Neue Länder und Völker lernten die Griechen, von frühe an Seefahrer, kennen. Eine Fülle neuer Tatsachen strömte ihnen zu und bereicherte ihr Innenleben. Dadurch wird ihr Geist beweglicher, er lernt, rascher Vorstellungen zu verbinden und auch entferntere miteinander in Beziehung zu setzen. Die Struktur ihres Innenlebens wird komplizierter; während bis dahin meist nur wenige Vorstellungen einfach nebeneinander lagen, treten sie jetzt in mannigfache wechselseitige Verbindungen. Zugleich wird die Innerlichkeit des geistigen Lebens vertieft. Bis dahin lagen all seine Inhalte recht an der Oberfläche; der Mensch lebte eigentlich nur in dem unmittelbaren äußeren Eindruck. Selbst was in Traum und Vision aus größeren Tiefen seines Innern hervorbrach, verlegte er in eine äußere Macht und entkleidete so selbst diese Erlebnisse ihrer eigentümlichen Innerlichkeit. Erst jetzt, da ein reicheres Vorstellungsleben ihm zu Gebote steht, beginnt sein Geist in die Tiefendimension zu wachsen. Er hält Vorstellungen phantasiemäßig fest, lernt, sie mit dem gegebenen Eindruck in Verbindung zu setzen und ihm so eine tiefere Bedeutsamkeit zu verleihen. Bei jedem Eindruck klingt jetzt in seinem Inneren ein reicherer Akkord mit. Sein Seelenleben vollzieht sich nicht mehr bloß an der Peripherie, während die Gründe dahinter in einem toten Dunkel verharren. Diese Tiefen beginnen sich aufzuhellen, zum ersten Male dringt eine Rede aus ihnen empor, der bis dahin die Zunge gefehlt hatte.

Dieser Prozeß ist die Voraussetzung für die Lösung des Men-

schen aus dem mythologischen Weltbilde. Ruhte doch jene Allbeseelung der Natur auf einer Projektion des eigenen seelischen Lebens in die objektive Welt. Sie war nur möglich, solange sich das Leben wesentlich auf der Oberfläche abspielte und an das objektive Geschehen hingegeben war. Aber sobald es sich in die Tiefe auswuchs, verband es sich fester mit dem Subjekt, haftete tiefer in der eigenen Seele des Menschen. Es entfaltet sich hier ein Leben, das unabhängig ist von allem objektiven Geschehen; das Subjekt erwacht, es besinnt sich auf sich selbst und fühlt sich als ein eigenes Sein, dem alles andere als ein Fremdes gegenübersteht. So spaltet sich das bisher einheitliche Dasein des Menschen. Die Wirkung dieses Prozesses ist eine doppelseitige; Subjekt und Objekt, bis dahin innig ineinander verwoben, empfangen eine neue Gestalt. Das Objekt erscheint als ein Fremdes, das ewig getrennt von dem Subjekt bleibt. Der warme Glanz, der in der mythologischen Weltansicht alle Dinge verklärte, verlischt, und die Natur erstirbt zu einer Mischung toter Stoffe. Das ist der tiefste Grund für jene Vernichtung der mythologischen Weltansicht, die auch für die Anschauung von der Bestimmung des Menschen von größter Bedeutung werden mußte. Denn nun entschwanden ihm ja jene Normen für sein Handeln, die er bis dahin dem Willen der dämonischen Mächte entlehnt hatte. Das tote Treiben der Natur konnte ihm nicht mehr Gesetz für sein Handeln werden. Er hätte hier jede Bestimmung verlieren müssen, ein tatenloses Sichhingeben an das ja doch notwendig sich vollziehende Geschehen der Natur hätte einzig sein Verhalten sein können, wenn er nicht gleichzeitig und in derselben Entwicklung als Subjekt erwacht wäre. So tragen die Entwicklungen des geistigen Lebens ihr Korrektiv in sich selber. In der Zerstörung des mythologischen Weltbildes findet der Geist sich selbst. Aus der Zerstreuung in die objektive Welt sammelt er sich zu sich zurück. Er besinnt sich auf sich selbst und will sich fortan nur selbst seine Bestimmung geben. Das ist der Beginn der eigentlichen Ethik, in der der Mensch nicht mehr wie in der Religion bestimmt sein will, sondern sich selbst zu bestimmen unternimmt.

Nicht auf einmal und plötzlich hat sich dieser tiefgreifende Wandel vollzogen. Langer Jahrhunderte und heißer innerer Kämpfe hat es bedurft, ehe der Grieche sich von dem Boden der Mythologie

und Religion löste, mit dem er so fest verwachsen war. Die gesamte ältere Kulturentwicklung Griechenlands von den ältesten Zeiten bis an die Tage Alexanders heran, von Homer bis zu Euripides, von den primitivsten Bildwerken bis hinauf zu Phidias, und weiterhin zu Praxiteles, Skopas und Lysipp, ist in ihrem tiefsten Grunde von dieser einen Entwicklung beherrscht. Die Individualität löst sich aus dem Untergrunde des religiösen Geschehens, in das sie bis dahin verflochten war, und unternimmt es, spontan von sich aus ihr Leben sich zu gestalten. Für diese Entwicklung war es von größter Bedeutung, daß der Dichter, in dessen Werken die Griechen Zeit ihres Lebens den höchsten Ausdruck ihres eigenen Wesens erblickten, daß Homer bereits Menschen schilderte, die diese Lösung zum großen Teil vollzogen und sich auf die Besonderheit ihrer Individualität gestellt hatten. Wir haben jene glänzende olympische Götterwelt kennengelernt, in der sich die gestaltlosen Mächte der ursprünglichen Religion zu festen Persönlichkeiten verdichtet hatten. Sie sind nur ein Abbild der Menschen, die an sie glauben. Ein früher Individualismus, erwachsen wohl in den Stürmen und Kämpfen der Wanderzeit, welche die Griechen durchmachen mußten, ehe sie zu voller Seßhaftigkeit in Griechenland festwuchsen, beherrscht die Welt, von der uns Homer erzählt. Nur ihrem eigenen Trieb folgen seine Helden, eine wilde Leidenschaft beherrscht sie, die sich rücksichtslos im Drange des Affekts über jede soziale oder religiöse Bindung hinwegsetzt. Die Kraft des Willens, die Macht, mit der der einzelne sich Geltung verschafft, gilt als höchster Wert, ohne daß man ängstlich den moralischen Wert seiner Mittel abschätzte. Sich durchzusetzen, durch physische Kraft, die Macht des Affekts oder die Höhe seines Intellekts, das weckt hier eine naive Bewunderung und gilt als recht und gut. Wohl wissen auch diese Menschen noch, daß die Götter mit überlegenen Kräften in ihr Leben eingreifen, sie schädigen oder ihnen nützen können, wie es ihnen beliebt. Und sie sind daher bestrebt, sich das Wohlwollen der Götter zu erhalten. Aber diese Scheu vermag doch ihren trotzigen Individualismus nirgends zu hemmen. Gelten ihnen doch auch die Götter als bestimmt ausgeprägte und daher beschränkte Persönlichkeiten; so dürfen sie hoffen, auch mit ihnen wie mit den Menschen fertig zu werden. Die Götter halten nicht mehr unbedingt alles Leben in ihrem

Bann. Auch sie sind menschlichen Motiven zugänglich. Sie schaden nur, wenn unmittelbar ihr Zorn gereizt wird. Durch Geschenke und Versprechungen sind sie wieder zu besänftigen. So können sie für die moralische Entwicklung der Menschen keine größere Bedeutung besitzen.

Die Welt Homers war eine relativ beschränkte. In den Adelskreisen lebte diese Poesie, von deren Dasein allein entwarf sie ein Bild. Dies rücksichtslose Ausleben der Individualität konnte nur in einem geistig frei gewordenen, darum aber auch engeren Kreise keinen Anstoß erregen. Nun strahlte aber in der Folgezeit das Licht der homerischen Gedichte über dem ganzen griechischen Volke. Was ihm Bildung hieß, was es an Wissen der Vorzeit und ferner Länder besitzen wollte, das fand es hier. So dringt diese Dichtung in tiefere Bevölkerungsschichten ein, die noch primitiver in ihrem Denken, fester an der alten religiösen Auffassung des Lebens hafteten. Sie dringt ein in dem Augenblick, da auch hier das ursprüngliche Denken sich zu lockern beginnt und der Individualismus erwacht. Er sieht in diesem reichen individuellen Leben der homerischen Helden ein gesteigertes Abbild seines eigenen Wesens, ein bewundertes Vorbild, dem er gleichen möchte. Aber in diesen tieferen Volkskreisen ringt sich der Individualismus schwerer von dem primitiven Boden der Religion los, als es dem homerischen Menschen möglich gewesen war, den ein stürmisches Leben aus allen Bindungen herausgerissen hatte. Schwerer Kämpfe bedurfte es, um das Recht der Individualität zu erstreiten. Da man sein eigenes Leben in der Welt der homerischen Sage gespiegelt sah, so wird dies Problem an der Sage gestellt und entwickelt. Es ist die attische Tragödie (5. Jahrhundert), die diese ethische Grundfrage nach der Stellung des Einzelnen zu den objektiven Mächten zum erstenmal mit vollkommener Deutlichkeit aufwirft. In aller Tiefe und Kraft hat bereits der älteste Tragiker, Äschylus, sie erfaßt. Er dichtet von den Geschicken des Atridenhauses, wie Agamemnon von seiner Gattin ermordet wird, Orestes den Vater an der Mutter rächt und die Erinnyen den Muttermörder mit Wahnsinn schlagen. Die alte Sage kannte hier nur eine Erzählung großer und bewundernswerter Taten starker Menschen. Der Tragiker aber wirft die Frage auf, wie ein solch rücksichtsloses Auswirken der Individuen bestehen kann neben dem unbedingten Walten des Göttlichen, das

jede Überhebung des Menschen in seine Schranken zurückweisen muß. Er vermag darin nur ein Auflehnen gegen die göttlichen Mächte zu erblicken, da diese ihm noch nicht zu konkreten Individuen verdichtet sind, sondern unbestimmt und gestaltlos alles Leben umfassen und bedingen. Dies rücksichtslose Vordringen des Individuums in ihre geheiligte Sphäre muß eine furchtbare Rückwirkung von ihrer Seite auslösen, unter der der Mensch vernichtet zusammensinkt. Diese gewaltigen Taten der heroischen Menschen, die wohl schon in der Sage Leid auf ihr Haupt brachten, aber doch mehr als Äußerungen einer hochgesteigerten persönlichen Kraft bewundert wurden, erscheinen hier als ein Fluch, den die Gottheit über das verfemte Haus gebracht hat, daß seine Kinder einander morden müssen. Ein schrecklicher Dämon wirkt in dem Hause und läßt in ihm Schuld und Frevel nicht zur Ruhe kommen. Er verblendet den Geist der Menschen, daß sie das Rechte nicht mehr sehen, sondern blind in Schuld und Unheil hineintappen. Eine feste Kette bindet Frevel, rächendes Unglück und neuen Frevel in eine unlösbare Einheit zusammen. Weil das Tun dieser Menschen in einem beständigen Auflehnen gegen die Gottheit besteht, so erfolgt ebenso unaufhaltsam und nie nachlassend die strafende Rache der Götter, die das Unglück im Hause nicht ersterben läßt. So gilt die Tat der Klytämnestra, die ihren siegreich heimkehrenden Gatten erschlägt, um ihren Buhlen nicht zu verlieren, als die Tat des Dämons, der als ein böses Geschick die Menschen dieses Hauses zum Frevel zwingt. Doch völlig kann dem Dichter diese Deutung nicht genügen. Zu tief ist er selbst schon in den Individualismus hineingezogen, zu deutlich weiß er schon in plastischen Zügen das Bild dieser gewaltigen Persönlichkeiten herauszuarbeiten, als daß er so ganz ihren Willen unter das Walten einer äußeren Macht bannen könnte. Ist es denkbar, daß nur der Dämon die Tat gewirkt hat? Dann müßte ja das Individuum freigesprochen werden; es wäre schuldlos, denn es konnte nicht anders handeln. Klytämnestra selbst wagt es mit jener Frechheit, die ihr eignet, alle Schuld von sich abzuwälzen auf den Dämon. Sie rühmt sich ihrer Tat, deren Früchte sie genießen will, ohne doch die Verantwortung für sie zu tragen. An diesem Punkte muß das Problem weitergeführt werden. Wo so sehr das Leben von dem Willen der einzelnen bestimmt wird, da kann es nicht mehr völlig, wie die alte Anschauung wollte, in dem Wal-

ten objektiver Mächte begründet ruhen. Der alte Maßstab paßt nicht mehr, er würde zu unsittlichen Konsequenzen führen. Schärfer noch ist diese Frage, wie der Wille des Einzelnen zu dem der Götter sich verhalten soll, von dem Dichter bei der Tat des Orestes aufgeworfen. In der Sage war der Muttermord des Orestes als Rache für seinen Vater selbstverständlich, und nur Ruhm erwartete ihn dafür. Für Äschylus dagegen ist die religiöse Auffassung maßgebend, nach der die Gemeinsamkeit des Blutes den Sohn aufs engste an seine Mutter bindet. Dieses Band gilt heiliger noch als das der Ehe, so daß die Erinnyen den Muttermörder verfolgen, während sie den Gattenmord straflos ausgehen lassen, weil nicht die geheimnisvolle Macht des Blutes die Gatten eint. So sieht sich Orestes in der Tragödie zwei gleich geheiligten Pflichten gegenüber. Er muß den gemordeten Vater rächen, damit dessen Seele zur Ruhe kommt: so befiehlt es Apollo, der Beschützer des Seelenkultes. Befolgt er aber dies Gebot, so muß er die Mutter morden und die Rache der Erinnyen auf sich herabziehen. Aus diesem Konflikt erwächst dem Orestes die Frage, die er nach der Tat grübelnd hin und her wirft: was war hier recht? Darf er sich seiner Tat rühmen oder muß er sie beklagen? Eine Antwort hat der Dichter nicht gefunden; er löst sie in rein äußerlich, mythologisch, indem die einander widerstreitenden Gottheiten sich versöhnen. Die eigentliche Bedeutung des Problems aber liegt nicht in seiner Lösung, sondern darin, daß es gestellt werden konnte, daß der Mensch zuerst darüber reflektiert, ob das auch recht ist, was die Götter fordern, da sie ja mit ihren Forderungen in so unauflösbare Gegensätze geraten. Der Mensch ist über seine Götter hinausgewachsen. Ihr starres Gebot, das unnachsichtlich und ohne Rücksicht auf den einzelnen stets nur das eine will, reicht nicht mehr hin, um der Zeit eines reicher entfalteten Individualismus als Norm zu dienen. Der Mensch stellt sich darüber, indem er darüber reflektiert. Damit ist schon gesagt, daß er die Norm für das Recht nicht mehr in dem Willen äußerer Mächte, sondern nur in seinem eigenen Innern finden kann.

Äschylus hat das Problem von dem Gegensatz der hochentwickelten Individualität zu der religiösen Bestimmtheit alles Geschehens nur gestellt, aber nicht gelöst. Den beiden folgenden Tragikern war es vorbehalten, hier einen wenigstens vorläufigen

Ausgleich zu suchen. Und zwar geschieht dies nach entgegengesetzten Richtungen. Für Sophokles haben die religiösen Mächte eine so überragende Gewalt, daß für ihn das Individuum daneben verschwindet. Es ist ein Nichts gegenüber dem Göttlichen. Das ist seine Auffassung der alten Heroensagen und ihrer trotzigen Persönlichkeiten. Das Unheil, das sie sich selbst in ihrem leidenschaftlichen Wollen erschaffen haben, gilt ihm als das göttliche Verhängnis, das unaufhaltsam über den Menschen hereinbrechen muß, der in der übermütigen Betonung seines eigenen Ich einmal die Gunst der Götter verscherzt hat. Ja wie alles Geschehen ein gottgewirktes ist, so ist selbst dies erste Aufflammen des Übermutes schon von Gott verhängt. Er betört dem Menschen den Sinn, um ihn in Schuld und Untergang zu stürzen. So dichtet er die Sage vom König Ödipus in Theben, auch sie eine jener wilden Geschichten der Heroenzeit, die von Vatermord, Blutschande und Bruderkrieg zu berichten wußte. Der fromme Tragiker sieht in all diesem Gräßlichen nur das unwiderstehliche Hereinbrechen eines übermächtigen göttlichen Verhängnisses, an das aller menschliche Wille ohnmächtig dahingegeben ist. Ödipus, als Kind von seinen Eltern ausgesetzt, da ein Götterspruch ihnen geweissagt hatte, daß er seinen Vater morden und seine Mutter heiraten werde, ist in Korinth aufgewachsen. Er zieht aus, um seine Eltern zu finden und erschlägt an einem Dreiwege unerkannt seinen Vater. In Theben löst er das Rätsel der Sphinx, befreit dadurch das Land von dem Ungeheuer und erhält zum Lohne die Königin, seine eigene Mutter, zur Frau. Das alles liegt der Handlung der Tragödie voraus, sie selbst schildert nur die Enthüllung dieser Greuel. Vernichtet bricht Ödipus unter dem Bewußtsein all des Entsetzlichen, was er getan, zusammen. Hart und für unsere Ohren fast unerträglich klingt die Melodie dieser Tragödie. Wird doch Ödipus als ein durchaus ehrenwerter, gottesfürchtiger und rechtlicher Mann, als ein von seinem Volke geliebter König geschildert. Warum kam das Verhängnis über ihn? Nach einer Schuld darf man nicht fragen, denn subjektiv gibt es eine solche hier nicht. Er hat auf der Wanderschaft im Streit einen fremden Mann erschlagen, darin findet der Grieche nichts. Daß es sein Vater war, konnte er nicht wissen; und ebensowenig, wen er in Theben heiratete. Ja er mußte beides tun, hatte

doch ein Göttersprudh schon vor seiner Geburt es so geweissagt, und für den Gott ist Wissen und Wirklichkeit eins. Von seiner Geburt an liegt dieser göttliche Fluch auf ihm wie eine Krankheit, die sein Leben zerfrißt. So faßt Sophokles das Problem der Individualität. Güte und Größe des Menschen schützen ihn nicht vor dem Hereinbrechen des göttlichen Verhängnisses. Mag er selbst nichts dazu tun, mag er suchen, das Rechte zu finden, der Gott hat seinen zürnenden Blick auf ihn gerichtet, da verdunkelt sich sein Sinn, und ohne es zu wissen, tappt er in schwerste Schuld hinein, aus der schwerstes Unheil hervorbrechen muß. Das Menschenwesen ist gegenüber den Göttern ein Nichts, das ist die Lehre, die Sophokles in seinen Tragödien verkündet; es ist die volle Absage an den Individualismus, der die Bestimmung des Menschen in seine eigene Seele legen will.

Auf diesem Standpunkt konnte die Entwicklung nicht verharren. Zu stark war schon von Äschylus der Wert der Individualität betont worden, als daß diese neue Macht einfach wieder hätte verneint werden können. Und so erhebt neben Sophokles sein jüngerer Zeitgenosse Euripides seine Stimme zur Verherrlichung der Kraft und Größe des individuellen Willens. Er zuerst verflüchtigt in seinen Tragödien die religiöse Substanz fast völlig; er will nur Menschen schildern in ihrer Leidenschaft und ihrer Klugheit, deren Wille sich selber bestimmt und nicht mehr gebannt ist unter eine göttliche Kraft. So erzählt uns der Dichter von der Tat der Medea, die ihr Geliebter Jason verläßt, um eine Königstochter heimzuführen. Aus gekränkter Liebe nimmt sie furchtbare Rache, indem sie ihre Nebenbuhlerin und, um den Treulosen am tiefsten zu treffen, ihre eigenen Kinder ermordet. Aber diese furchtbaren Taten wecken hier keine rächende Wirkung aus der Sphäre des Göttlichen, ja Medea selbst wird schließlich als Heroine von einem Strahl überirdischen Wesens getroffen. Trotzig und selbstbewußt, wie schon einst die Menschen Homers, stehen die einzelnen Persönlichkeiten auf sich selbst und folgen nur ihrem eigenen Willen. Die Götter haben über sie nur noch eine geringe Macht, denn sie sind wieder wie bei Homer zu festen Persönlichkeiten verdichtet, mit denen der Mensch fast wie mit seinesgleichen handeln darf. Die einzige Norm seines Verhaltens ist ein brutaler Egoismus, der nur seiner Leidenschaft folgt und der mit einem ent-

wickelten Intellekt alle Mittel zur Befriedigung sich zu verschaffen weiß. Die Konsequenz des Individualismus, der sich über jede objektive Macht, die ihm Gesetz werden könnte, erhoben hat, tritt schon hier hervor. Der Mensch verliert überhaupt jede Bestimmung, und nur das ganz subjektive Wollen, das allein in seinen Lüsten die Antriebe zu seinem Tun besitzt, bleibt ihm. Aber das kann nicht das letzte Wort der Tragödie sein. Zu laut war in ihr das Lied von dem Untergang des strebenden Menschen unter der Übergewalt des Göttlichen erklungen, als daß dieser Ton jetzt ganz verstummt sein konnte. Das krasse Bild eines nur von egoistischen Trieben bewegten Lebens widersprach zu sehr der Grundanschauung der Tragödie, als daß auch ein Euripides sich damit hätte zufrieden geben können. Und so schildert er in einer seiner letzten Tragödien, den Bakchen, die furchtbare Rache des Gottes Dionysus an dem König Pentheus, der gewagt hatte, seine Heiligkeit anzuzweifeln.

Mit einem zwiespältigen Eindruck entläßt uns die Tragödie. Sie hat uns davon erzählt, wie der Mensch sich aus allen objektiven Bindungen der Religion losrang und sich ganz auf sich selber zu stellen wagte, aber sie sagt uns zugleich, daß mit dieser Entwicklung der einzelne überhaupt jede allgemeine Bestimmung verliert, und sie schließt mit der Forderung, daß der freigewordene Mensch sich selbst wieder binde, nachdem er jede ihm von fremden Mächten auferlegte Fessel abgestreift hat. Und eine doppelte Tendenz ist in ihr ausgesprochen. Sie erzählt von der Kraft der Persönlichkeit, die sich auf sich selber stellt und nur von sich aus ihr Handeln bestimmen will, und sie läßt doch zugleich diese Persönlichkeit erliegen unter der Gewalt objektiver Mächte. Sie predigt eindringlich, daß der Mensch nicht nur seinem eigenen Triebe folgen soll und darf. Diese doppelte Tendenz bleibt in der philosophischen Ethik lebendig, in der es die Griechen unternahmen, die objektiven Normen des Verhaltens, die ihnen verlorengegangen waren, bewußt sich selbst wiederzugeben. Was ist Ziel und Bestimmung des menschlichen Handelns, die Frage konnte sich erst erheben, nachdem die anfangs selbstverständlich in den religiösen Mächten gegebene Antwort verlorengegangen war. Das war der Sinn der Entwicklung der Tragödie; an ihre Problemstellung knüpft unmittelbar die Philosophie an. Sie erweist das Recht der Einzelpersönlichkeit, sich selber in seinem Handeln zu bestimmen; aber sie dringt von

hier aus vor zu der Idee, daß jene objektiven Normen, welche das Individuum zerbrochen hat, es jetzt in sich selber finden müsse, um sich von neuem ein allgemeines Gesetz aufzuerlegen.

Zunächst ist die individualistische Tendenz lebendig. Die Sophisten (5.—4. Jahrhundert) sind es, die sich zu Wortführern einer Zeit machen, welche in der Kraft des Einzelwillens den höchsten Wert erblickt. Es gibt nur die einzelnen Menschen, das ist die Grundlehre der Sophistik, alle allgemeineren Mächte können nur als Schöpfungen der einzelnen betrachtet werden. Der Mensch ist das Maß aller Dinge, sagt Protagoras, ein Satz, dessen ethischer Sinn jedenfalls der ist, daß der Einzelne nicht von irgendwelchen objektiven Mächten seine Bestimmung empfangen könne, sondern sie sich selber geben müsse, daß jene Mächte nur mit Beziehung auf ihn beurteilt werden können, nicht er in Beziehung auf sie. Nur durch willkürliche Satzung der Individuen sind sie entstanden, nicht von Natur, denn sie sind überall verschieden. Um die Bösen, die im Naturzustande ungehindert sich auswirkten, zu zügeln, haben weise Gesetzgeber das Recht aufgestellt. Und um dem Schuldigen auch in das Verborgene die Furcht folgen zu lassen, erfand ein besonders Weiser den Glauben an die Götter. Diese objektiven Mächte sind reine Wahnvorstellungen, geschaffen nur, um das freie Auswirken der Individualitäten zu hemmen. Wie ein harter Zwang lasten sie auf den Einzelnen.

Die Sophisten scheinen aus diesen Grundanschauungen über das Wesen von Staat, Recht und Religion nur allmählich die Lehre von dem höheren Rechte des Individuums jenen objektiven Gewalten gegenüber entwickelt zu haben. Zunächst sollte damit nur eine Theorie über die Entstehung dieser Mächte gegeben, über ihren Wert unmittelbar nichts ausgesagt werden. Vielmehr ist es den Sophisten eine bemerkenswerte und unbestreitbare Tatsache, daß die Menschen sich dieser willkürlichen Satzung völlig unterworfen zeigen. Mögen sie darin einen Beweis für die Beschränktheit der Menge sehen, gewiß ist, daß jene Erfindungen der Gesetzgeber für die Völker dauernd von größter Bedeutung geblieben sind. Was jene erleuchteten Geister der Vorzeit ihnen als Gesetz vorgeschrieben haben, dem zeigen sie sich blind gehorsam. Ja wenn in diesem Zusammenhang ein Wertgesichtspunkt hervortritt, so höchstens in dem Sinne, daß die Schöpfung des Rechts als der große Fortschritt

aus dem wilden und tierischen Naturzustande zu geordneten Kulturverhältnissen gilt. Die Unterwerfung der einzelnen unter eine objektive und allgemeine Ordnung bleibt so selbst in dieser individualistischen Denkweise zunächst noch das sittlich Wertvolle.

Aber an dieser Stelle konnte die Reflexion der Sophisten nicht haltmachen; die individualistische Tendenz ihres Denkens mußte noch vollständiger und reiner hervortreten. Es lag eine Unsicherheit ihrer Stellung, ja ein Widerspruch darin, daß jene Gewalten als willkürliche Schöpfungen einzelner und doch als absolute Normen für das Verhalten der anderen erschienen. Wie konnte eine Macht, die in ihrem Bestande ganz von dem Willen der Individuen abhing, ihrerseits bestimmend werden für diesen Willen? Wie konnte, was nur willkürliche Satzung war, absolute Gültigkeit beanspruchen? Hier wirkte in diese Gedankenwelt, ihren Trägern vielleicht halb unbewußt, noch die alte naive Anschauung herüber, nach der die objektiven Mächte von Recht und Religion selbstverständlich dem Einzelnen seine Bestimmung wiesen. Was die Sophisten in der Beantwortung der theoretischen Frage nach ihrer Entstehung bereits wagten, Staat und Religion auf den Willen des Individuums zu gründen, dazu drangen sie innerhalb der praktischen Wertung nur allmählich vor. Und doch mußte schließlich der theoretischen Behauptung der Priorität des Individuums vor dem allgemeinen Gesetz die ethische Forderung seiner Superiorität über jede objektive Bindung an die Seite treten. Es ist der zweite Schritt, den die Reflexion der Sophisten macht, und durch den sie erst ganz zu der Anschauung gelangt, die als der höchste Ausdruck der individualistischen Tendenz gelten muß. Die Bestimmung des Menschen kann nicht mehr in jenen objektiven Mächten beschlossen liegen, da diese nur Schöpfungen der Einzelnen selber sind. Sie selbst haben ihre Norm aus dem Willen der einzelnen Persönlichkeit empfangen, dieser erscheint daher als die letzte Quelle aller sittlichen Bestimmung. Die theoretische Anschauung der Sophisten, derzufolge es nur Individuen und deren Willensbestrebungen gibt, wandelt sich in den ethischen Gedanken, daß die Norm alles Tuns in dem Willen des Einzelnen verankert ist. Da Recht und Religion durch willkürliche Satzung einzelner entstanden sind, so vermag ihre Geltung für andere innerlich nicht mehr begründet zu werden. Nur die Torheit oder Schwäche der Menschen läßt es erklärlich erscheinen, daß sie

sich ihnen unterwerfen, nur die äußere Gewalt, die größere Macht läßt jene rechtschaffenden Individuen ihren Willen den andern aufzwingen. Während anfangs die Gesetze noch aus allgemeinen, sittlichen Erwägungen entstanden schienen, der einzelne, der sie schuf, nur der Träger des sittlichen Gedankens war, jetzt dringt der individualistische Gedanke völlig durch und läßt als Norm der Rechtsschöpfung nur noch persönliche Tendenzen, das Streben nach individueller Macht gelten. Und wie der starke Herrscherwille sie geschaffen hat, so ist es allein die Gewalt, welche die schwächeren Naturen diesem Willen unterwirft. Damit aber muß jeder Gedanke an das höhere Recht der allgemeinen Gesetze schwinden. In dem Widerstreit egoistischer Willensbestrebungen, welcher die Welt bloßer Individuen allein zu erfüllen vermag, kann nur die größere oder geringere Stärke und Macht des Willens den Maßstab der Wertung abgeben. Das Recht liegt bei dem starken Einzelnen, und der Stärkste hat recht, weil er der Stärkste ist und sich sein Recht zu verschaffen weiß.

So entwickeln die Sophisten in notwendiger Konsequenz ihrer individualistischen Denkweise eine Ethik der starken Herrennatur. Was starke Individuen geschaffen haben, kann von starken Individuen wieder umgestoßen werden. Der einzelne findet keine objektive Bindung mehr vor, die heilig genug wäre, seinen Willen zu bestimmen; er sieht freie Bahn vor sich und fühlt Mut und Kraft in sich, auf eigene Hand seinen Weg zu wagen. Das Gesetz ist nur noch eine Fessel, mit welcher die vielen Schwachen die Starken zu binden versuchen aus Angst vor ihrer überlegenen Kraft Aber die wahrhaft starke Natur wird diese Fesseln abschütteln, sich ganz auf sich selber stellen und sich als den beweisen, der sie wahrhaft ist, der Herr aller übrigen. Damit wird das natürliche Verhältnis wieder hergestellt, nach dem nicht das Gesetz den Einzelnen bestimmt, sondern er das Gesetz zu seinen Zwecken den Schwächeren auferlegt. Daß diese starke Persönlichkeit dabei als die wertvollste gilt, versteht sich von selbst. Sie ist ja die einzig Werte schaffende, da in ihrem Willen die Norm jedes allgemeineren Rechtes ruht. Sie ist die ursprüngliche Quelle jedes Wertes überhaupt. Diese Wertung, die noch erwachsen war, als der Starke als Recht- und Kulturträger erschien, erhielt sich, als man in ihm nur noch den überlegenen Egoisten sah. Denn nun,

da das Leben als ein Getriebe egoistischer Willensbestrebungen galt, konnte die Wertung sich nur nach dem Erfolge richten. Jede Natur drängt von selbst dazu, um sich zu greifen und andere sich zu unterwerfen; wer dabei durch die Kraft seines Willens und die Höhe seines Intellekts am meisten zu erreichen und am stärksten den Menschen seinen Willen aufzuzwingen vermag, der gilt als der wertvollste. Es ist in gewissem Sinne eine Herrenmoral, die sich aber von der Nietzsches trotz mancher ähnlichen Formulierungen sehr wesentlich unterscheidet. Weder jene aristokratischen Züge, die eigentlich den Charakter von Nietzsches Übermenschen bestimmen, noch gar der Gedanke der Züchtung einer höheren Menschenrasse werden in dieser sophistischen Theorie auch nur angedeutet. Es ist vielmehr diese Ethik der höchste Ausdruck jener Entwicklung zum Individualismus, die wir in der Tragödie verfolgten. Hier hat sich das Individuum völlig den Banden jener objektiven Mächte entwunden, aus denen es sich in der tragischen Weltanschauung in furchtbaren Nöten losrang. Hier ist ausgesprochen, was in den geschichtlichen Entwicklungen der vorangehenden Zeit immer mehr sich verwirklichte: daß die Gestaltung des Lebens von der großen Persönlichkeit bestimmt wird, die dem Willen der anderen den Stempel ihres Wesens aufprägt.

Diese sophistische Ethik bedarf aber noch einer Ergänzung. Daß der sittliche Wert in dem Einzelnen liegt, dieser Gedanke ist von den Sophisten ganz entwickelt. Aber das Handeln bedarf irgendwelcher Zwecke, auf die es sich richtet. Worin beruhen diese? welches ist das Ziel, dem die starke Persönlichkeit zustrebt? Auf diese Frage gaben die Sophisten nur ganz im allgemeinen eine Antwort, die sie dem politischen Leben ihrer Zeit entnahmen. Das Streben nach Macht erscheint ihnen als der Grundnerv in dem Leben der überragenden Persönlichkeit, der Tyrann, in dem dies Streben seine höchste Erfüllung gefunden hat, wird das Ideal ihrer Ethik. Dies Machtstreben aber aus dem Wesen der Persönlichkeit selbst abzuleiten, scheinen sie nicht einmal versucht zu haben. Es ist ihnen ein selbstverständlicher Inhalt des Lebens. Damit aber wird der Wille des Einzelnen wieder abhängig von der äußeren Organisation des Lebens, in dem er sich zur Geltung bringen will. Wird der Individualismus zu Ende gedacht, so darf nicht bloß der Antrieb zum Handeln, sondern es muß auch das Ziel des Handelns in das Subjekt ver-

legt werden. Empfängt doch jede Handlung in Wahrheit ihren Sinn und Wert durch den Zweck, den sie sich vorsetzt. Liegt dieser, wie bei den Sophisten, außerhalb des Subjekts, so kommt jene Wertung, die nur die Persönlichkeit und kein objektives Verhältnis als höchste Norm will gelten lassen, selbst in Gefahr. Diese volle Konsequenz des Individualismus ist erst durch eine Gedankenrichtung entwickelt worden, die innerhalb der sog. sokratischen Schulen sich ausbildete, obwohl sie kaum sokratischen Geist in sich trägt und von ihren Gegnern darum mit Recht den Lehren der Sophisten beibezählt wurde Es ist die Linie des Denkens, die von Aristipp (4. Jahrhundert) zu Epikur (um 300) läuft.

Aller Wert ist von dem Subjekt abhängig: der Mensch ist das Maß der Dinge, darin stimmen Aristipp und Epikur mit den Sophisten überein. Wenn aber der Wert nur dadurch entsteht, daß er Wert für ein Subjekt ist, so muß der letzte Quell aller Werte in dem Subjekte selbst ruhen. Und in welcher Funktion des subjektiven Bewußtseins er begründet ist, kann nicht zweifelhaft sein. Der Wert mag objektiv einen Inhalt besitzen, welchen er will, subjektiv wird er jedenfalls nur dadurch zu einem Werte, daß er ein Gefühl der Lust erweckt. Da alles Handeln auf Zwecke geht, also auf die Verwirklichung irgendwelcher Werte, so bedeutet es stets ein Streben nach Lust. Von Natur streben alle Wesen nach Lust und fliehen den Schmerz, in dieser Lehre sind Aristipp und Epikur einig. Sie vollenden damit die Lehre der Sophisten, nach der der Sinn alles Ethischen rein ins Subjekt gegründet werden soll. Nicht irgendwelche objektiven Mächte, Religion oder politische Stellung, können den Maßstab abgeben, sondern nur das Subjektive in allem Geschehen, das Gefühl, das es auslöst, und durch das jene Mächte erst zu Werten für den Menschen werden. Damit ist auch der Gegensatz überbrückt, der innerhalb der sophistischen Theorie zwischen den starken Gewaltmenschen, welche allein von sich aus Recht schufen, und den Schwachen, die nur gehorchten und ein äußeres Recht empfingen, aufklaffte. Das Streben nach Lust ist allen Wesen gemein; wer es am reichsten zu befriedigen vermag, möglichst viele Lustgefühle in seinem Leben genießt, möglichst wenig Schmerz erleidet, der ist die sittlich wertvollste Persönlichkeit.

Einen Unterschied zwischen den einzelnen Gefühlen erkennen

dabei diese Denker nur insofern an, als die einen einen dauernden und sicheren Genuß versprechen, hinter andern schon drohend der Schmerz harrt, in den sie umschlagen werden. An sich ist jedes Lustgefühl gleich wertvoll, gibt es doch keinen Maßstab, an dem dieser Grundmaßstab aller Werte selbst wieder gemessen werden könnte. Eine Regelung der Lebensführung kann also nur darin bestehen, daß die sicheren Lustgefühle ausgewählt, die gefährlichen, denen größere Schmerzen folgen werden, gemieden werden; selbst momentane Schmerzen können manchmal ergriffen werden, weil sie größere Lustgefühle für die Zukunft versprechen. Diese Regelung der Gefühle vorzunehmen, ist die Aufgabe der Einsicht. Sie muß richtig wählen, darf nur die rechten Gefühle zur Entwicklung gelangen lassen, um die Seele gegen jeden Schmerz zu schützen. Die Vernunft besitzt hier keinen Wert in sich, sondern hat ihre Aufgabe nur in der Lenkung der Affekte und Gefühle. Trotzdem nennen diese Denker wegen der wichtigen Rolle, die auch ihnen die Vernunft im sittlichen Leben spielt, ihr ethisches Ideal den Weisen. Aber wenn sie ihre Gedanken anfangs aus den Ideen der Sophisten entwickelt hatten, im Verfolg ihres Weges gelangen sie zu einem Bilde des Weisen, das verglichen mit deren Ideal des starken, tyrannischen Gewaltmenschen geradezu entgegengesetzte Farben trägt. Denn die Sophisten entnahmen ihr Idealbild mit einer gewissen Naivität einfach dem realen äußeren Leben, in dessen machtvollster Darstellung sie den selbstverständlichen höchsten Wert erblickten. Mit der völligen Wendung des ethischen Denkens ins Subjektive muß sich dies Bild gänzlich wandeln. Alle objektiven Mächte, Staat, Gesellschaft, Religion, werden jetzt beurteilt leediglich nach ihrer Fähigkeit, dem Einzelnen Lustgefühle zu vermitteln. Daher gilt ihnen gegenüber eine starke innere Zurückhaltung; Abwendung vom äußeren Leben mit seinen Kontrasten, dessen Freuden so oft nur um Schmerzen feil sind, scheint die sicherste Gewähr, sich den inneren Frieden zu bewahren. Das ängstliche Pflegen des eigenen Gefühlslebens macht den Menschen zu empfindlich, als daß er die rauhe Luft des öffentlichen Lebens noch vertrüge. Daher der Weise sich äußerlich wohl Staat und Gesellschaft unterwerfen wird, um nicht unnötig in unangenehme Konflikte zu geraten; eine eigentliche Teilnahme an dem politischen Leben aber verträgt sich nicht mit seiner sorgsam bewahrten

Seelenruhe. Er muß die Nichtigkeit dieser äußeren Mächte durchschaut haben, um sich ganz auf sich selbst zurückzuwenden und nur in sich den Quell des Glücks zu finden. Aus jenem äußeren Grunde wird er darum auch an den Gebräuchen der Religion teilnehmen, im übrigen aber ist die innere Erhebung über die Religion, die Einsicht, daß sie nur auf Aberglauben und törichter Angst beruht, eine notwendige Vorbedingung der Gemütsruhe, die sich nicht durch Dämonenfurcht will stören lassen.

In dieser Lehre ist jede allgemeine Regel, die das Handeln des Individuums bestimmen könnte, jede objektive Bindung vernichtet. Es ist der höchste Triumph des Individualismus, der sich allen Ketten der äußeren Mächte entwunden hat. Alles Objektive ist herabgesetzt zu einem Mittel, dem subjektiven Gefühlsbedürfnis genug zu tun. Das aber ist natürlich ein individuell ganz verschiedenes. Was Lust gewährt und was nicht, das ist für jeden einzelnen etwas anderes, es ist ein anderes sogar für die einzelnen Augenblicke des Lebens desselben Menschen. Jedes allgemeine Gesetz ist damit aus dem Gebiet des Sittlichen entfernt; weder die Gesamtheit der Menschen noch auch nur das Leben des einzelnen wird einer gemeinsamen Regel unterworfen. Jede allgemeine Macht, die als ein fremder Bann über dem Leben lastete, ist verschwunden, und so triumphiert hier völlig die freie Individualität, die nur das gelten läßt, was ihr im Augenblick eine Lust zu gewähren vermag. Aber dieser Triumph ist nur ein scheinbarer. In Wahrheit vernichtet sich hier die Individualität selber, so daß dieser Standpunkt mit Notwendigkeit über sich selbst hinausdrängt. Das Gebiet des Sittlichen zerfällt in eine zusammenhanglose Kette momentaner Eindrücke, die rein um ihrer selbst willen genossen werden, um im nächsten Augenblick schon, da sie keine Lust mehr zu bieten vermögen, wertlos ins Nichts zu versinken. Indem das Leben sich in eine Reihe momentaner Impressionen auflöst, die durch keine Regel zur Einheit verbunden werden, wird das Individuum ganz ausgeliefert an die objektiven Eindrücke, die es untätig in einem bloß ästhetischen Genießen in sich einsaugt. Die innere Einheit, die das Wesen des Subjekts ausmacht, geht verloren in der Zerstreuung an die Mannigfaltigkeit der äußeren Welt. Das Leben, das scheinbar hier ganz ins Subjekt zurückgenommen ist, verliert sich in Wahrheit an die äußere Welt, in der allein die Quelle der Lust, des ein-

zigen Lebenswertes, fließt. Das Subjekt vermag von sich aus nichts mehr zu bestimmen, es lebt nur noch in den Objekten, von denen es Lust und Schmerz empfängt.

Wohl versucht Epikur dieser Auflösung des Subjekts in die Mannigfaltigkeit der objektiven Welt zu begegnen. Er bestimmt nicht die einzelnen Lusteindrücke, sondern die dauernde Gemütsruhe als das höchste Ziel. Damit soll dem Leben die innere Einheit zurückgewonnen werden, die ihm in dem Haften an den momentanen Gefühlen verlorengehen mußte. Und dem Individuum soll ein Inhalt bewahrt werden, der es unabhängig macht von der äußeren Welt. Daß diese Gemütsruhe nicht durch äußere Güter, sondern nur durch Rückwendung des Menschen auf sich selbst und ein inneres Leben der Tugend zu gewinnen sei, ist die Lehre Epikurs. Aber da er hierbei durchaus auf dem Standpunkt der Lustethik verharrt und allein das subjektive Gefühl als höchste Norm des Guten und Bösen anerkennt, gelingt es ihm nicht, der inneren Vernichtung der Individualität vorzubeugen. Denn die außerordentlich feine Beobachtung, die hier dem Gefühlsleben gewidmet wurde, ließ das Hin- und Herwogen der Gefühle, das Drängen jedes Gefühls, in sein Gegenteil umzuschlagen, nicht lange verborgen bleiben. In jeder Lust ruht schon die Unlust verborgen, in die sie zufolge der kontrastierenden Wirkung aller Gefühle umschlagen wird. So kommt Epikur zu der Lehre, daß eigentlich nur die Unlust ein positiver Zustand sei, während die Lust in der Abwesenheit von Unlust bestehe. Die Ruhe des Gemüts, der höchste erreichbare Lustzustand, den er preist, ist ihm daher nur durch eine möglichste Entfernung der Gefühle überhaupt zu erreichen. Das einzig erstrebenswerte Ziel ist also zu erringen nur durch die Vernichtung des doch allein wertvollen Lebensinhalts. Das Subjekt befindet sich auf einer dauernden Flucht vor der Unlust und vermag sich daher nur negativ zum Leben zu stellen. Es verliert jeden Inhalt.

Aus dieser Vernichtung der Individualität in sich selbst kann es eine Rettung nicht geben durch eine Rückkehr zu älteren Denkformen. Das Individuum, das sich einmal aus all den ihm von außen diktierten Bestimmungen gelöst hat, kann auf die freie Selbstbestimmung nicht wieder verzichten. In ihm selbst muß die Kraft liegen, seinen Untergang zu überwinden; was der Individualismus zerstört hat, kann nur der Individualismus zurückgewinnen. Das

Problem der Tragödie, wie das Recht der Persönlichkeit gewahrt bliebe, ohne daß doch jedes allgemeine Gesetz verlorengeht, müßte in Wahrheit gelöst werden, nachdem ihm die Sophisten und ihre Nachfolger in der bloßen Betonung des Individualismus nur eine einseitige Antwort gegeben hatten. Diese Lösung kann ohne Aufgabe des einmal errungenen Rechtes der Persönlichkeit nur erfolgen, wenn es gelingt, in dem Individuum selbst eine Fähigkeit zu entdecken, die seinem Leben ein allgemeines Gesetz vorschreibt und es aus der Zerstreuung in die Mannigfaltigkeit der Gefühle zu einer festen inneren Einheit zusammenschließt. Es ist die Tat des Sokrates (470—399), diese Funktion in der Vernunft und damit die Vernunft als das Organ des Sittlichen entdeckt zu haben. Auch ihm ist es gewiß, daß wahre Sittlichkeit nicht aus dem einfachen Anschluß an das Herkommen entspringen könne und der bloße Gehorsam gegen die Gebote der objektiven Mächte, Staat und Religion, noch nicht Sittlichkeit bedeute. Daß der Mensch in sich selbst den Maßstab seines Verhaltens finde, von innen heraus sich selber sein Leben gestalte, es nicht von außen gestalten lasse, diese Errungenschaft des Individualismus will auch Sokrates nicht wieder preisgeben. Erkenne dich selbst! lautet seine Forderung. Dieser Spruch, mit dem der delphische Gott den Menschen nur an seine Schwachheit gemahnen wollte, wird ihm der Weckruf zur sittlichen Selbstbesinnung und damit zum Ausdruck der höchsten Kraft und des höchsten Wertes der Menschheit.

Aber wenn Sokrates so den allgemeinen Boden des Individualismus nicht verläßt, er gibt ihm eine ganz neue Bedeutung, indem er einen bis dahin unbetretenen Weg zur Selbstbesinnung aufweist. Das Mittel dieser Selbstprüfung ist ihm die vernünftige Überlegung. Bei Aristipp und Epikur schien diese nur dazu vorhanden, klug die möglichst dauernden Lustgefühle auszuwählen, in denen allein das höchste Ziel beschlossen lag; für Sokrates dagegen ist das vernünftige Handeln als solches sittlich, unabhängig von allen daraus entspringenden Gefühlen. Ja das bloß gefühlsmäßige Tun gilt als die dem Sittlichen fremde Sphäre. Weder der bloßen Gewohnheit noch den blinden Gefühlen und Affekten zu folgen, sondern aus klarer Erkenntnis und richtiger Einsicht in alle Umstände zu handeln, lautet die Forderung. So beherrscht der Handwerker, dessen Beschäftigung Sokrates gern als Beispiel verwendet, sein

Geschäft erst wahrhaft, wenn er nicht bloß mechanisch die eingelernten Handgriffe wiederholt, sondern über den Zweck und alle Bedingungen seiner Arbeit zur vollen Klarheit gelangt ist. Erst in der Vernunft entdeckt der Mensch sein tiefstes und wahrstes Wesen; nur wo er in seiner Selbstbesinnung bis zu ihr durch alle verhüllenden Gefühle hindurch hinabgestiegen ist, um sein Wesen auf diesem festen Grunde zu errichten, darf sein Handeln ein sittliches heißen.

Die Vernunft aber — und mit dieser Wendung erhält der Gedanke des Sokrates erst seine eigentümliche Färbung — ist die Quelle des Begriffs. Sie bezieht den einmaligen Fall auf allgemeine Begriffe, nicht das Einzelne als solches hat vor ihr Geltung, sondern nur insofern in ihm ein Allgemeines sich ausspricht. Ihre Funktion ist es daher, das vorüberfließende Geschehen, in dem ein einzelner Eindruck alsbald den vorangehenden, ebenso vereinzelten verdrängt, in allgemeinen Begriffen zu befestigen. Alles Wissen geht auf das Allgemeine, in dem Gebiet des absolut Einmaligen ist ein Wissen nicht möglich. Auch das Handeln soll aus dem Gebiet des Momentanen und Zufälligen in die Sphäre des Allgemeinen und Notwendigen aufsteigen. Während das Gefühl den Menschen bald hierhin, bald dorthin reißt, findet er in der Vernunft allgemeingültige Regeln des Verhaltens. In ihr besitzt das Individuum eine Möglichkeit, sich selbst von sich selbst aus feste und allgemeine Regeln vorzuschreiben, die sein ganzes Leben beherrschen. Indem alle Bedingungen des Handelns auf Begriffe zurückgeführt und in ihnen befestigt werden, empfängt das Leben jene innere, gesetzmäßige Einheit zurück, die ihm in der Zerstreuung in die Mannigfaltigkeit der Gefühle verlorengegangen war. So erwächst dem Sokrates aus rein praktischen Tendenzen zum ersten Male die begriffliche Forschung. Das Wesen der Begriffe, unter denen ihm die ethischen, gut, gerecht, schön u. dgl., voranstehen, in allgemeinen Definitionen festzustellen, darin sieht er seine Aufgabe, dazu sucht er seine Schüler und jeden, mit dem er ins Gespräch kommt, anzuregen. Die Definition des Begriffs muß die feste Norm für das Handeln abgeben; nicht mehr in den überlieferten Gesetzen oder in dem bloß gefühlsmäßigen Sinn für das Rechte darf die Norm für die Gerechtigkeit erblickt werden, nur die Einsicht in ihr Wesen, die eben durch die begriffliche Definition vermittelt wird, gibt eine

wahrhaft allgemeingültige Regel, die um so bindender für den Menschen ist, als er sie in sich selbst und mit den Mitteln seiner Vernunft entdeckt hat. Hier ist das Gesetz zurückerobert, das dem Individualismus verlorengegangen war; es besitzt erst wahre Allgemeingültigkeit, da es nicht ein von außen gegebenes, sondern in den allgemeinen Bedingungen der menschlichen Natur begründet ist. Und zugleich ist das Individuum selbst aus der Vernichtung errettet, in die es der extreme Individualismus zu stürzen drohte, indem in ihm selbst eine Fähigkeit aufgewiesen ist, von innen heraus sein gesamtes Leben nach einer festen Einheit zu gestalten.

Sah es Sokrates als die Aufgabe seines Denkens an, die sittlichen Begriffe in allgemeinen Definitionen zu bestimmen, aus ihnen ein zusammenhängendes Gedankensystem zu entwickeln, gelang ihm nicht. Die rein logische Art, in der er ohne jeden Rückgang auf psychologische oder metaphysische Begriffe seine Gedanken entwickelte, ließen diese niemals zu einem Abschluß gelangen. Er suchte nach dem Wissen, in dem allein ihm die Tugend zu beruhen schien, aber er gestand, es niemals gefunden zu haben. So ist er der erste Wahrheitssucher geworden, der das unbeirrte Streben nach wahrer Erkenntnis dem trügerischen Besitz einer zwar abgeschlossenen, aber nur scheinbaren Erkenntnis vorzog; der lieber sein Nichtwissen als das einzig Gewisse eingestand, als daß er sich bei einem halben Wissen beruhigt hätte. Aber es konnte nicht ausbleiben, daß alsbald der Versuch gemacht wurde, diese Ansätze einer ganz neuen Begründung der Philosophie und damit der Ethik zu einem vollständigen Systeme auszubilden. Zumal die Frage nach der Bestimmung des Menschen forderte allzu dringend eine sichere Antwort, als daß man mit den stets resultatlos verlaufenden Definitionsversuchen des Sokrates sich hätte zufrieden geben können. Was Sokrates begründet hatte, in alle Folgen zu entwickeln, auf dem von ihm gelegten Grunde einen zusammenhängenden Bau zu errichten, in dem alle Teile wechselweise sich tragen, das mußte die Aufgabe der folgenden Philosophie sein. Sie wurde von den verschiedenen, an Sokrates sich anschließenden Schulen nach verschiedenen Richtungen, aber im Grunde doch einheitlich aufgefaßt und zu Ende geführt.

Am unmittelbarsten wird die von Sokrates begründete Gedankenrichtung von zwei einander folgenden Schulen weiterentwickelt, die trotz mancher Unterschiede doch im ganzen eine ebenso einheit-

liche Gedankenbildung vertreten, wie Aristipp und Epikur, denen sie zeitlich parallel gehen. Es ist die Schule der Kyniker (um 400), deren Ideen von den Stoikern (4. und 3. Jahrhundert) aufgenommen und zum Teil gemildert, zum Teil weiter fortgeführt werden. Sie entwickeln den vollen Gegensatz zur Lustethik, der schon von Sokrates angebahnt war. Wird das Ziel alles Handelns in die Lust verlegt, so wird es damit nur scheinbar in dem Subjekt begründet. In Wahrheit reißt die Lust den Menschen aus sich selbst heraus, sie macht ihn abhängig von den äußeren Objekten, auf die die Lust sich richtet. Die innere Freiheit, welche jene Ethik verspricht, ist eine trügerische. Sie kann in Wahrheit errungen werden nur durch eine wirkliche Abwendung von allem Äußeren, durch die Einsicht in die Wertlosigkeit aller Güter dieser Welt und die Unterdrückung der Gefühle und Affekte, die diesen Gütern immer von neuem einen trügerischen Wert verleihen. So entsteht das Ideal des kynischen Bettlers, das, nur seiner groben Züge entkleidet, auch in das Bild des stoischen Weisen eingegangen ist. In völliger Bedürfnislosigkeit führt er sein Leben, mit vollem Willen ergreift er Leiden und Unannehmlichkeiten dieses Lebens, um durch die Tat zu beweisen, daß das Äußere weder ein Gut noch ein Übel, sondern völlig gleichgültig sei. Indem er in Hunger und Schmutz, in Elend und Qualen lebt und sich innerlich all diesen Schmerzen gegenüber behauptet, reißt er aus seiner Seele alle Gefühle der Lust wie des Leides mit der Wurzel heraus, da er der Lust in nichts nachgibt und den Schmerz durch Gewöhnung seines Stachels beraubt. Diese Apathie, die Unempfindlichkeit gegen lustvolle wie schmerzliche Gefühle, sichert dem stoischen Weisen allein die innere Freiheit, die es ihm erlaubt, sich völlig selber zu bestimmen.

Den Weg aber, auf dem der Philosoph zu diesem Absterben der Gefühle gelangt, bietet die vernünftige Überlegung. Das Wissen des Sokrates gewährt den festen Halt gegenüber den schwankenden Gefühlen, die die Sophisten und Lustethiker preisen. Aber das Wissen erschöpft sich hier nicht in mehr oder minder leeren Definitionsversuchen; es empfängt einen bestimmten, aus diesem Gegensatz zu der Ethik der Lust erwachsenen Inhalt. Die Vernunft ist das Mittel, mit dem sich der Mensch die Nichtigkeit des äußeren Lebens zum Bewußtsein bringt. Die inneren Widersprüche des Lebens, dessen Glanz nur ein sinnlich äußerer ist, aber dem logischen Denken

nicht standhält, werden ans Licht gezogen. Die Vernunft durchbricht den Wahn, in dem die Menge der Menschen befangen ist, nach dem der einzige Wert des Lebens in seinen äußeren Gestaltungen und den dadurch geweckten Gefühlen beruht. Das ist die Meinung der Toren, die nicht zur klaren Erkenntnis durchgedrungen sind, und solche Toren sind fast alle Menschen. Nur der Weise hat in seiner Vernunft das Organ gefunden, sich von diesem Äußeren loszureißen und sich auf sich selber zu stellen. Der Gegensatz der Gefühle und Affekte zur Vernunft wird aufs äußerste überspannt. Jene machen die Welt der Torheit aus, in der die Menge befangen lebt, diese ist die Welt des Weisen. Er führt sein Leben rein aus der Vernunft, die durch keinen Affekt mehr getrübt wird. Mit Anspannung aller Kräfte stemmt er sich dem naiven Leben mit seinen lockenden Farben entgegen, gewaltsam reißt er sich darüber hinaus, um aus der klaren Höhe der Vernunft das Leben zu überblikken. Auch die Stoiker begründen ihr Ideal mit dem Hinweis auf die Natur des Menschen. Während Epikur lehrte, daß alle Wesen von Natur nach der Lust streben, bedeutet dem Stoiker die Vernunft die Natur. Nur wer, wie der Weise, aus ihr sein Leben herfließen läßt, bleibt seiner Natur treu, während die Masse der Menschen in ihrem Hangen an den Gefühlen von ihrer wahren Natur abgefallen ist und sich fremden, äußeren Mächten unterworfen hat. Naturgemäßes und sittliches Leben gilt dem Stoiker als identisch. Nur das Leben aus Vernunft ist Tugend, und sie ist das einzig wahre Gut, das Leben aus Affekten ist Schlechtigkeit, das einzig wahre Übel.

Der schroffe Gegensatz zwischen Vernunft und Affekten, Tugend und Laster, Weisen und Toren bestimmt diese ethische Gedankenrichtung. Eine Kampfesstimmung liegt über ihr, der Widerspruch zu allem naiven Leben mit seinem Hangen an den bunten Farben der Welt, mit seiner Hingabe an den Ablauf der Gefühle, einem Leben, dem Aristipp und Epikur nur Worte geliehen hatten, wird von ihr aufs schroffste herausgearbeitet. Dem Leben, in dem jeder Einzelne nur seinen Trieben folgt, haben diese Denker in all seinen Gestaltungen die härteste Fehde angesagt. Im Gegensatz zu ihm malen sie in einem hochfliegenden Idealismus ein Bild wahrer Sittlichkeit, das nicht einen Zug mit dem Leben gewöhnlicher Menschen gemein haben soll, sondern als dessen erstes Erfordernis

das völlige innere Absterben dem äußeren Leben gegenüber gilt. Wohl haben die Stoiker versucht, die Schroffheit dieses zuerst von den Kynikern geschaffenen Gegensatzes zu mildern, sie fügten seinen Gliedern Zwischenstufen ein, indem sie Güter geringeren Grades neben der letzthin doch allein wertvollen Tugend und ebensolche Übel neben dem Laster anerkannten, neben Toren und Weisen reden sie von solchen, die zur Tugend fortschreiten, also ohne zur Weisheit schon gelangt zu sein, doch nicht mehr völlig in dem Stande der Torheit verharren. Aber solche Schwächungen des kynischen Rigorismus sollen die eigentliche Grundlage dieser Ethik nicht verschieben. Es sind Anpassungen an das allgemeine Denken, die sofort wieder verschwinden, sobald eine Besinnung auf die letzten Grundlagen des Sittlichen erfolgt. Dann versichern die Stoiker nicht weniger entschieden, daß nur die Tugend ein Gut und die Schlechtigkeit ein Übel ist, und die zur Tugend Fortschreitenden müssen, da sie noch keine Weisen sind, den Toren beigezählt werden, so daß letzthin dieser Gegensatz ein absoluter bleibt.

Mit diesem schroffen Gegensatz aber ist zugleich die Schranke dieser Gedankenbildung bezeichnet. Die Versuche der Stoiker, ihn zu überbrücken, beweisen nur, daß sie sich selbst dieser Schranke bewußt wurden; es gelang ihnen nicht, weil ihre Überwindung von den Grundlagen des Systems aus nicht möglich war. Auch hier wird wie in der Lustethik nur nach der entgegengesetzten Seite der Gedanke einseitig überspannt und verliert sich darum. In Weise und Toren zerfallen alle Menschen, nur jene haben die Tugend, weil sie rein aus der Vernunft leben. Nun müssen aber die Stoiker zugeben, daß dies Ideal in Wahrheit nirgends und nie verwirklicht war. Ein reiner Vernunftmensch kann nicht in der Wirklichkeit erscheinen, allzu enge sind Gefühle und Affekte mit dem Wesen des Menschen verbunden. Selbst einen Sokrates, einen Diogenes, den berühmten Kyniker, einen Zeno, den Begründer der Stoa, den Weisen zuzurechnen, zögern sie und wollen sie nur als Fortschreitende zur Tugend gelten lassen. Da aber auch diese noch Toren sind, so gehören eigentlich alle Menschen zur Sphäre der Torheit, und ihnen steht die Idee des Weisen in starrer Vereinzelung gegenüber, ohne daß eine Hoffnung bliebe, sie könnte sich je in das empirische Leben der Menschen einbilden. Wie auch nur ein Fortschritt auf dies Ideal hin möglich sein soll, bleibt unklar, da der Gegensatz

zwischen Toren und Weisen ein absoluter, und es daher unverständlich ist, wie ein Umschwung aus dem Stande der Torheit in sein völliges Gegenteil erfolgen soll. Das Ideal wird hier so überspannt, daß von ihm aus kein Weg mehr zum realen Leben führt.

Alles empirische Leben gilt dem Stoiker als Torheit, und doch soll das wahre Wesen des Menschen in der reinen Vernunft liegen. Er braucht sich nur auf seine echte Natur zu besinnen, um der Weisheit teilhaftig zu werden. Da aber alle Menschen in Torheit befangen sind, so erweist sich dies angeblich wahre Wesen des Menschen in Wirklichkeit niemals als sein Wesen; was als seine Natur behauptet wird, kann doch niemals als seine Natur aufgewiesen werden. So wird der einzige Grund des Sittlichen, den die Stoiker anerkennen, im Leben nicht angetroffen, und das Leben wird in Wahrheit von jeder sittlichen Substanz entblößt. Hier tritt der volle Gegensatz zu der Lustethik und damit zugleich die Schranke beider hervor. In jener wurde das reale Leben mit seinem naiven Streben nach Lust nicht unzutreffend geschildert; aber das Leben verlor sich in die Fülle des Einzelhandelns, dem kein allgemeines Gesetz mehr die innere Einheit verlieh. So geht hier in der Mannigfaltigkeit des bloß empirischen Lebens die sittliche Idee verloren. Demgegenüber stellt die Stoa ein hohes sittliches Ideal auf, aber sie verliert dabei den Boden des realen Lebens unter den Füßen, es gelingt ihr nicht, dies Ideal dem Leben selbst einzubilden. So bleibt auch hier das Leben jedes sittlichen Gehaltes beraubt. Diesen Gegensatz zu überwinden, Ideal und Leben miteinander zu versöhnen, ist die Aufgabe, die sich das Denken stellen muß. Ihre Lösung gelingt ihm durch einen Begriff, der beiden Systemen noch fehlte und der Ideal und empirisches Handeln zur inneren Einheit verbindet, durch den Begriff der sittlichen Entwicklung.

Es ist Aristoteles (384—322), der diesen Gedanken in den Mittelpunkt seiner Ethik stellt. Wir haben seine Naturanschauung kennen gelernt, nach der ein Streben von niederen zu höheren Formen die Natur durchzieht, nach der jedes Ding der ihm eigentümlichen Vollendung zustrebt, um sich anzunähern dem Urgrund alles Seins, dem höchsten Zweck aller Wesen, Gott, der mit der reinen Vernunft identisch ist. Dieser Anschauung gliedern sich seine ethischen Gedanken ein. Auch des Menschen Auf-

gabe ist es, nach der ihm eigenen Vollendung zu streben. Denn alles Sein ist Tätigkeit und lebendiges Streben; der Wert jedes Einzelwesens kann daher nur in der vollkommenen, ihm eigentümlichen Tätigkeit beruhen. Dem Menschen eigentümlich aber ist die Vernunft und ihre Tätigkeit, darin bleibt Aristoteles der von Sokrates ausgehenden Richtung des Denkens getreu. In der Vernunft besitzt der Mensch sein eigentliches Wesen. Sie rein herauszubilden, aus den mancherlei Zerstreuungen des gewöhnlichen Lebens mit seinen Gefühlen und Affekten fortzuschreiten zu rein vernünftiger Tätigkeit, ist das Ziel seiner sittlichen Entwicklung. Nach der reinen Vernunft zu streben, mag völlig dies Ziel auch dem Menschen niemals gewährt sein, das ist Sittlichkeit, und jede Persönlichkeit steht um so höher, je reiner sie die Vernunft in sich zur Entfaltung bringt. So wird hier zum ersten Male das sittliche Streben als solches als ein ethischer Wert anerkannt; es nimmt, indem es sich auf ein höchstes Ziel richtet, in gewisser Weise an diesem Ziel schon teil, selbst wenn es dies niemals erreichen sollte. Damit ist der schroffe ethische Dualismus der kynischen Ethik überwunden. Die beiden Sphären, die dort so ausschließlich einander gegenüberstanden, daß der Übergang aus der einen zur andern eigentlich unverständlich blieb, sind hier in eins gesetzt; das Ideal durchdringt die empirische Wirklichkeit, indem diese die Richtung auf jenes einschlägt. Die Sittlichkeit besteht nicht mehr in einem ruhenden Sein, das der Mensch, dessen ganzes Wesen auf Tätigkeit gestellt ist, niemals erreichen könnte, sondern in tätigem Streben. Der ruhende Besitz der Sittlichkeit, der nicht mehr angefochten wird und daher eines fortdauernden Strebens nicht mehr bedarf, wie ihn der stoische Weise sein eigen nennt, würde das eigentliche Wesen des Sittlichen aufheben, das Streben und Tat ist. Was die Schranke der vorangehenden Systeme bezeichnete, die das empirische Leben des sittlichen Gehaltes beraubten, um ihm ein nie zu erreichendes Ideal in schroffer Vereinzelung gegenüberzustellen, das wird hier als die notwendige Vorbedingung des sittlichen Gedankens selbst erkannt.

So durchdringt das Sittliche wieder das gesamte Leben, indem verschiedene Grade desselben angenommen werden. Alle Menschen und alles menschliche Wesen gehört der Sphäre des Sitt-

lichen an, mag es noch so fern seinem höchsten Ziele bleiben. Denn die Vernunft ist in jedem Menschen angelegt, alle Teile seiner Seele streben ihr zu. Mögen noch so viele nicht völlig zur Vernunft hindurchgedrungen sein, mögen sie haften an dem äußeren Leben und seinen Gefühlen, zum mindesten der Anlage nach ist auch in ihnen die Vernunft vorhanden, sie betätigt sich auch in der Gestaltung dieses äußeren Lebens. Auch hier also ist Sittlichkeit, wenn auch nur noch auf einer niederen Stufe, da die Vernunft noch in das Bereich äußerer Werte verstrickt ist. Ähnlich wird im Einzelnen selbst die relative Berechtigung auch der nichtvernünftigen Seelenteile anerkannt. Zwischen Vernunft und Affekten besteht keine unversöhnliche Feindschaft, jene ist zur Regelung der Affekte berufen, ja sie bedarf ihrer in gewisser Weise, da ein Willensentschluß, wie er zum Handeln nötig ist, nur diesem außervernünftigen Seelenteile entstammen kann. Zur Sittlichkeit bedarf es des ganzen Menschen. Alle Regungen seiner Seele haben schon die Tendenz auf das Vernünftige und darum Sittliche. Es ist nur die Aufgabe, sie völlig zur Höhe der Vernunft zu entwickeln.

Unter diesem Gesichtspunkt wird es möglich, die verschiedenen Stufen des Sittlichen viel feiner zu unterscheiden, sorgsamer seine Äußerungen aus allen Formen des Lebens zu sammeln. Die höchste Stufe des sittlichen Verhaltens bezeichnet auch hier die reine Denktätigkeit, in der das Wesen des Menschen seine Vollendung empfängt. In ihr nimmt das menschliche Streben unmittelbar die Richtung auf Gott. Wenn jedes Wesen nach der ihm eigentümlichen Vollkommenheit strebt und streben soll, so ist für den Menschen in dem theoretischen Verhalten diese Vollkommenheit erreicht. Aber damit die Vernunft sich klar und ungestört entfalten könne, müssen sich auch die unvernünftigen Seelenteile in der richtigen Beschaffenheit befinden. Die Einsicht soll die Affekte nicht einfach unterdrücken, das wäre eine Verarmung der Persönlichkeit, die alle ihre Kräfte auf das höchste Ziel einstellen soll, aber keine Kraft um jenes Zieles willen einfach in sich vernichten darf. Vielmehr soll die Vernunft die Affekte auf ihr richtiges Maß zurückführen. Jeder Affekt strebt ins Schrankenlose, er reißt den Menschen nach entgegengesetzten Richtungen. Hier die richtige Mitte zu finden und zwischen dem Zuviel und Zuwenig den geordneten Weg des sittlichen Verhaltens zu weisen, ist die Auf-

gabe der vernünftigen Einsicht. Damit entsteht die ethische Tugend, die zwar geringer ist als die theoretische, aber zur Vollendung der Persönlichkeit, die nun einmal an ihre Gefühle und Affekte gebunden ist, ebenso notwendig gehört. Endlich sind auch die äußeren Objekte, in deren Welt der Mensch lebt, zu dieser Vollendung nicht ganz zu entbehren. Um ihrer selbst willen sind sie gewiß nicht zu erstreben, sondern nur soweit sie der Entfaltung der Persönlichkeit zu dienen vermögen. Hierzu aber bedarf es eines gewissen Maßes äußerer Güter und glücklicher Lebensumstände; im Unglück und in der Not verkümmert der Mensch. Harmonie und Schönheit soll das Leben durchdringen in der Entfaltung eines reichen persönlichen Daseins, das zur inneren Einheit durch das sittliche Streben auf die theoretische Betrachtung hin zusammengefaßt wird.

Ganz hat sich der sittliche Gedanke, der in der vorangehenden Entwicklung angelegt war, auch in diesen Ideen nicht vollendet. Wohl hat die ethische Tendenz, welche Sinn und Norm des Sittlichen in die Persönlichkeit verlegt, hier ihre tiefste Ausprägung erfahren, da die Entfaltung der Persönlichkeit in der ganzen Mannigfaltigkeit ihres Lebens als der höchste ethische Wert angesehen wird. Aber die Persönlichkeit erscheint nur noch als eine vereinzelte, nicht völlig eingeordnet in den allgemeinen Weltzusammenhang. Aus ihm hatte sie sich dereinst gelöst; die innige Verbindung des Einzellebens und des Allgemeinen bezeichnete geradezu das Charakteristische der ursprünglichen, mythologischen Weltansicht. Ein geistiges Leben durchflutete das All, den einzelnen wie die Gesamtheit der Dinge durchdringend. Die Entwicklung der Individualität hatte den einzelnen immer völliger aus diesem Ganzen gelöst, ihn selbständig gemacht und die Norm seines Verhaltens in sein eigenes Innere verlegt. Die Folge, wie sie in der Lehre der Sophisten hervortrat, mußte die Verneinung eines solchen Allgemeinen überhaupt sein, die Behauptung von der einzigen Realität der Individuen. Mit dem Erweis eines im Menschen selbst begründeten allgemeinen Gesetzes durch Sokrates war nun zwar eine neue Einordnung des Einzelnen in ein Ganzes vorbereitet; aber die Entwicklung des ethischen Denkens, wie wir sie bisher verfolgt haben, ging doch mehr darauf aus, den Persönlichkeitsgedanken, der in Sokrates' Idee eines dem Menschen immanenten Gesetzes ausgedrückt war, zu entwickeln, als den einer allgemeinen Weltordnung,

der sich aus der Idee eines allgemeinen Vernunftgesetzes ebensowohl ableiten ließ. Nach dieser Seite muß sich das ethische Denken noch weiterbilden, um den Kreislauf der Entwicklung ganz zu erfüllen, damit der sittliche Gehalt, den der einzelne in sich selbst findet, wieder als der Ausdruck eines sittlichen Weltzusammenhangs erscheint, wie es in der ursprünglichen Weltansicht ausgesprochen war. Bewußt muß dieser einst naiv eingenommene Standpunkt zurückgewonnen werden, damit die sittliche Persönlichkeit sich wieder einer Gesamtordnung einfüge, wie sie durch die Allgemeingültigkeit des sittlichen Vernunftgesetzes gefordert ist.

Eine allgemeine Ordnung des sittlichen Lebens versuchen auch Aristoteles und die Stoiker zu geben, jener, indem er alles Einzelstreben der Individuen seinen höchsten Zielpunkt in Gott, der reinen Vernunft, finden läßt, diese in ihrer Lehre von der allgemeinen Weltvernunft, von der die individuelle nur ein Teil ist, und der sich der Mensch hingibt, je völliger er sich dem Gebote der Vernunft in seinem Innern unterwirft. Aber was diese Philosophen hier bieten, schöpfen sie letzthin doch alle aus dem Gedankenreichtum Platos (427—347), der solche Ideen zuerst und für alle Folgezeit maßgebend entwickelt hat. Seine Philosophie, die damit sachlich als die Vollendung des ethischen Denkens der Griechen erscheint, sollte, nachdem alle anderen Gestaltungen zurückgetreten waren, den Ausgang der antiken Welt beherrschen als die letzte Weisheit, welche die Griechen dem Geistesleben der Menschheit mit auf den Weg zu geben vermochten.

In der Forderung der Entfaltung der sittlichen Persönlichkeit ist Plato mit seinem Schüler Aristoteles einig. Die Seele des Menschen in einen geordneten, harmonischen Einklang zu setzen, daß ihre Kräfte nicht feindlich gegeneinander ringen, sondern jede dem Ganzen sich einfügt und alle sich leiten lassen von der höchsten, der Vernunft, das ist das Ziel des sittlichen Lebens. Auch für Plato hat allein das vernünftige Denken einen unbedingten Wert, es bedeutet die höchste Weise, in der sich die menschliche Seele betätigen kann. Ihre anderen Funktionen, die Affekte und Begierden, besitzen an sich keinen Wert, ihre Stellung darf nur eine dienende sein gegenüber der Vernunft. Zumal die Begierden haben sich völlig dem Ganzen einzuordnen. Die Affekte sind wohl eine edlere Eigenschaft, aber nur deshalb, weil sie fähig sind, sich willig von

der Vernunft leiten zu lassen. Indem alle drei Seelenteile in einem harmonischen Verhältnis zueinander stehen, jeder den Platz einnimmt, der ihm im Ganzen zukommt, und nicht die anderen zu beeinträchtigen sucht, entsteht eine harmonische Seele, eine in sich vollendete Persönlichkeit, deren Begierden niemals störend in die Tätigkeit der Seele eingreifen, deren Affekte von der Vernunft auf edle Ziele gerichtet sind, die aber erst in der vernünftigen Tätigkeit ihre Vollkommenheit genießt. Nur wer diese erreicht hat, ist im Besitze aller Tugenden, auch der höchsten, der Weisheit, der Tugend des vernünftigen Seelenteils. Doch werden daneben andere Menschentypen anerkannt, die, wenn auch in geringerem Grade, doch noch am Sittlichen teilhaben. Die von Affekten beherrschten können, wenn ihre Affekte vernunftgeleitet sind, die Tugend der Affekte, die Mannhaftigkeit, in sich entwickeln. Nur die Begierde darf niemals das Wesen der Seele bestimmen. Neben jenen zwei Tugenden kennt Plato noch zwei weitere: die kluge Besonnenheit, die aus der Freundschaft der Seelenteile untereinander und dem Gehorsam der niederen gegen die Vernunft entsteht, und die Gerechtigkeit, die in der Seele wohnt, wenn jedes ihrer Vermögen die ihm gesetzte Aufgabe erfüllt.

Mit diesen Gedanken der in der Vernunft vollendeten, innerlich harmonisch gegliederten Persönlichkeit steht Plato wesentlich auf demselben Boden wie Aristoteles. Aber bei ihm hat die Idee der Persönlichkeit noch eine vertiefte Ausprägung erfahren, indem er sie einem kosmischen Zusammenhang einordnet. Was bei Aristoteles nur angedeutet ist, das bildet fast das wesentliche Glied der platonischen Ethik. Wir sahen früher, wie für Plato die Welt in zwei Sphären sich auseinanderlegte: dem Reich des Göttlichen, das von der Vernunft umfaßt wird, steht die irdische Welt, die Welt der Sinnlichkeit gegenüber. Der Mensch, mit seinem Körper, seinen Empfindungen und Gefühlen ins Irdische verstrickt, reicht durch seine Vernunft zu dem Göttlichen empor. Er steht mitten inne zwischen beiden Sphären der Welt und hat an beiden teil. Der Gegensatz der Affekte zur Vernunft, der längst das ethische Denken der Griechen bestimmte, empfängt hier eine kosmische Bedeutung, indem die Affekte und Begierden als Äußerungen der körperlichen und darum irdischen Natur des Menschen erscheinen. Von ihnen sich loszuringen, abzustreifen die Bande des Körpers, die ihn an die irdische

Welt gefesselt halten, das ist seine Aufgabe, damit er sich annähere dem Göttlichen, in dem seine Bestimmung liegt und dem er durch seine Vernunft verwandt ist. Plato läßt den alten mystischen Seelenglauben in seine Philosophie einfließen. Die Seele des Menschen entstammt einem jenseitigen Reiche des Göttlichen. Bei der Geburt ist sie herabgesunken ins Irdische und an einen Körper gebunden. Durch mehrere Verkörperungen muß sie hindurchgehen, bis sie, die Unsterbliche, wieder in ihre wahre Heimat, der sie entstammt, zurückkehren darf. Aber diese alten Seelenvorstellungen erfüllt Plato ganz mit dem Geiste des philosophischen Denkens. Nicht ein fremdes, dämonisches Wesen regt sich im Innern des Menschen, um nach seinem Tode zu einem höheren Leben zu erwachen. Sein eigenstes Wesen vielmehr, seine Vernunft, verbürgt ihm den Zusammenhang mit dem Göttlichen, denn in ihr findet er die Erkenntnis der Ideen, welche die Wirklichkeit nur andeutet, aber nicht erfüllt, und deren Realität daher in einem transzendenten Reiche gegründet gedacht werden muß. In der begrifflichen Forderung erfüllt der Mensch seine höchste Bestimmung, indem er in dieser Betätigung der Vernunft, soweit es im Irdischen möglich ist, sich von den Banden der Sinnlichkeit befreit und zu dem Göttlichen erhebt. Daß seine Seele Begriffe in sich trägt, die das empirische Leben ihr nicht geboten hat, diese Fähigkeit vergewissert sie schon im Diesseits ihrer Unsterblichkeit und ihrer höheren Zukunft nach dem Tode. Was sie hier nur ahnend erleben kann, das wird sie dort als dauernden Besitz ihr eigen nennen. Aber nur die Seele, die hier ganz ihr Leben auf die Betrachtung der Ideen gerichtet hat und von dorther, nicht aus den sinnlichen Antrieben, in ihrem Tun sich hat bestimmen lassen, wird nach dem Tode dauernd von dem Körper erlöst werden und in ihre wahre Heimat eingehen. Der anderen, noch körperhaften Seelen harren Büßungen und neue Verkörperungen, bis auch sie gereinigt vom Irdischen sich aufzuschwingen vermögen.

So liegt die letzte Bestimmung des Menschen wieder in dem Reiche des Göttlichen, wie im Anfange der Entwicklung. Gott ist das Maß der Dinge, diesen Satz kann Plato dem individualistischen Ruf des Protagoras entgegensetzen. Er kehrt damit zurück zu der alten, ursprünglich das ethische Denken der Griechen bestimmenden Anschauung, daß in dem Willen der Götter

die Norm für jedes Tun der Menschen liegt. Aber die Entwicklung, die der ethische Gedanke inzwischen genommen hat, kann nicht einfach negiert werden. Jenes gewaltsame Heraustreten des Individuums aus dem Grunde der religiösen Weltanschauung hat eine Spaltung in das Bewußtsein getragen, die nicht wieder überwunden werden konnte. Der sinnliche Mensch erscheint auch für Plato verloren in die Vereinzelung des empirischen, diesseitigen Lebens; das Göttliche, das er anfangs unmittelbar besaß, bleibt ihm entwunden und leuchtet ihm nur noch als fernes Ziel seines Strebens entgegen.

Damit tritt ein Gedanke hervor, der sich zu dem zentralen ethischen Begriff in einem Geschlecht entwickeln mußte, das das Ziel seines sittlichen Strebens in ein auf Erden unerreichbares Jenseits erhoben sah, der Gedanke der Sehnsucht. Ihn stellt Plato in den Mittelpunkt seiner Ethik. Er nennt ihn Eros und versteht darunter weit mehr, als wir bei dem Begriff der „platonischen Liebe" zu denken geneigt sind. Sehnsucht würden wir ihn besser heißen als Liebe, denn das Sehnen ist das wichtigste Moment in dieser Liebe. Alle Formen, unter denen sich die Seele aus ihrer sinnlichen Vereinzelung zu befreien und ein höheres Leben zu ergreifen strebt, sind in diesem Begriff vereinigt. An dem Anblick der Schönheit erwacht die Liebe, denn im Schönen leuchtet durch die irdische Hülle das Göttliche hindurch, und so weckt sie zuerst die Sehnsucht nach dem Göttlichen. Alle Liebe aber will schaffen, denn sie strebt nach Unsterblichkeit; der Liebende will den Geliebten nicht nur besitzen, sondern ihn wandeln und in ihm sich wandeln, um gemeinsam mit ihm emporzustreben zu der wahren Bestimmung des Menschen. In der erziehenden Liebe lebt die gleiche Sehnsucht nach dem Göttlichen, die sich in dem Liebenden wie in dem Geliebten entzündet. Sie wird auf ihren höchsten Stufen zu dem gemeinsamen Streben nach Wissen führen, das auch als eine Sehnsucht gilt, die mit der Erkenntnis der Ideen ihr Ziel in dem Reiche des Göttlichen besitzt. So heißt Liebe alles, was das Individuum über sich selbst und seine Vereinzelung hinaushebt: der Drang nach inniger Gemeinschaft in der Freundschaft, das Bedürfnis, sich selbst und seine Gefährten zu erziehen, die Freude am Schönen, die das sinnliche Begehren vergißt, um nur im Anblick der regelmäßigen

Formen zu verweilen, und endlich das Streben nach Wissen, das im vernünftigen Denken seine Befriedigung findet. Dieser Begriff wird der tiefste Ausdruck jener Spaltung des Bewußtseins, das das ihm allein wertvolle Ziel sich entrückt sieht und es nur in der Sehnsucht, in einem nie vollendeten Streben sich anzueignen hoffen darf.

V. Die Gesellschaft.

Nur langsam gelang es dem Individuum, sich selbst zu bestimmen, für lange Zeiten fand es sich dahingegeben an die objektive Welt, die es mit einer Fülle dämonischer Wesen bevölkerte. Die Lösung aus dieser äußeren Bindung bezeichnet die wichtigste Entwicklung im griechischen Geistesleben, sie bedingt auch die Wandlungen in der Auffassung der sozialen Organisationen. Denn jene Lösung erschien nicht zum mindesten als ein Heraustreten des Individuums aus dem Leben der Gemeinschaft. Der Individualismus, den wir bisher als Zerstörung der religiösen Weltanschauung und Hervortreten der freien Selbstbestimmung der Persönlichkeit kennenlernten, begegnet uns nun als innere Zersetzung und Umwandlung der sozialen Lebensformen.

Zu Beginn des geschichtlichen Lebens finden wir den einzelnen ganz dahingegeben an die Gesamtheit des Volkes und Stammes, zu dem er gehört. Der Einzelne spielt nur eine Rolle als Angehöriger seines Geschlechts. In Geschlechter, große Familienverbände, die ihren Ursprung auf einen gemeinsamen Ahnen zurückführen, gliedert sich das Volk. In diesen Geschlechtern, zumal denen der Adligen, ruhen die Grundlagen des staatlichen Lebens, mit dem das soziale in diesen einfachen Verhältnissen noch wesentlich identisch ist. Welchem Geschlecht er angehört, das bestimmt allein Wert und Stellung des Einzelnen. Von der Geburt bis zum Grabe ist sein Lebenslauf geregelt durch die festen Sitten, wie sie in dem Geschlechte herrschen. Nichts ist hier seiner freien Willkür überlassen, und wehe dem, der einen Versuch macht, sein Leben nach eigenen Maßen selbst sich zu gestalten! Jeder Verstoß gegen diese Normen der Sitte gilt als ein Auflehnen gegen die Gesellschaft und wird als das eigentliche Grundverbrechen auf das härteste geahndet. Alle wichtigen Akte im Leben des Einzelnen sind zugleich Feste für die Gesamtheit, denn seine Verhält-

nisse sind nirgends seine privaten Angelegenheiten. Das neugeborene Kind wird feierlich in den Geschlechterverband aufgenommen, seine Erziehung liegt in der Hand der Gemeinschaft, eine völlig gleiche Ausbildung aller erhält dauernd den gemeinsamen Geist, der die Gesamtheit durchdringt. Bei der Aufnahme in den Verband der waffenfähigen Männer, bei Vermählung, Tod und Beerdigung, überall greift das Geschlecht entscheidend in das Leben des Einzelnen ein. Er wird geführt, er führt sich nicht selbst. Sogar das gewöhnliche Leben des Alltags verbindet ihn enge mit der Gemeinschaft. Es ist ein durchaus öffentliches. Gemeinsame Tätigkeit, Jagd, Krieg oder Kriegsspiel, füllt das Leben der Männer aus, selbst die Mahlzeit wird oft gemeinsam eingenommen. Das häusliche Leben und daher die Frau, die ihm vorsteht, spielen keine wesentliche Rolle.

Die Auffassung, die diese Gesellschaft über ihr eigenes Wesen hat, ist eine durchaus mythologische, so daß auch dieses Gebiet sich organisch der allgemeinen Weltanschauung des naiven Denkens eingliedert. Das Geschlecht ist vor allem ein religiöser Verband. Besitzt es doch seine Einheit in der gemeinsamen Abstammung von einem Ahnherrn, der als Gott verehrt wird, und dessen Kult den eigentlichen Vereinigungspunkt des Geschlechts bildet. In seinen Ahnherrn hat jedes Geschlecht seine eigenen Götter. Alle Funktionen der sozialen Organisation gelten als Willensäußerungen dieser Götter. Was als Sitte den Einzelnen unter den Bann der Gesamtheit zwingt, das wird als der Wille der Geschlechtsgötter angesehen. Alle wichtigen Akte des staatlichen und sozialen Lebens werden durch religiöse Feste gefeiert, an denen sich der gesamte Verband zur Verehrung der gemeinsamen Götter vereinigt. Wie sie es fordern, müssen diese Akte vollzogen werden. Als Priester des göttlichen Ahnen übt das Oberhaupt des Geschlechts seine Befugnisse aus; als religiöse Beamte wachen die Vorsteher der einzelnen Genossenschaften über Sitte und Recht. So fließt die staatliche Gewalt unmittelbar aus dem Willen der Götter her, die Regierenden erscheinen nur als dessen Vollstrecker. Die mythologische Weltanschauung durchdringt auch die Auffassung von dem Wesen der Gesellschaft. Wie alle Wirkungen, die über seine individuelle Machtsphäre hinausgehen, schreibt der Mensch auch diese Bindungen, die ihn in Staat und Sitte so

geheimnisvoll und in ihrem Ursprung unbegreiflich bestimmen, dem Willen übermenschlicher, dämonischer Wesen zu. Und diese Anschauung fließt völlig mit der ursprünglichen Naturanschauung, die auch das Wesen der Göttervorstellungen bestimmte, zusammen. Denn jene Ahnen, die das Geschlecht als normgebende Mächte verehrt, sind wie alle Toten in den Boden der mütterlichen Erde gesenkt und wirken von dorther geheimnisvoll herauf; die Seelen der Toten walten im ganzen Lande. Die göttlichen Mächte, welche in der Natur wirken, sind vor allem die Geister der vorangehenden Geschlechter, die in den Schoß der Erde zurückgekehrt als ewig lebendige Mächte in der Natur walten. An den Kult der Erdgötter, die mit den Geistern der Ahnen wesentlich identisch sind, knüpfen sich die Akte des gemeinsamen Lebens. An das Blühen und Verblühen der Früchte des Bodens, das er mit seinen Festen begleitet, knüpft der Mensch die Geschicke seines Landes. Wie ihm sein Ich ganz aufgelöst in das Leben der objektiven Natur erscheint, so sieht er in deren Wandlungen mehr als nur eine Parallele zu seinem Dasein. Die Sitte, die in Staat und Recht sein Leben bestimmt, resultiert ihm unmittelbar aus den Ereignissen in der Natur. Wenn wir auf jener frühesten Stufe des Denkens Gott und Natur als wesentlich identische Mächte aufgefaßt fanden, in die der Einzelne ganz sein Wesen auflöst, ohne sich schon als Selbst gefunden zu haben, jetzt sehen wir, daß auch die soziale Organisation ganz mit jenen Mächten zusammenfließt. Als eine einheitliche Gewalt, an die er ganz sich ausgeliefert weiß, umgibt die objektive Welt den Menschen.

Die Zerstörung dieser Weltanschauung wandelt vor allem auch die Auffassung von dem Wesen der Gesellschaft. Die alte, fest in sich gegründete und mit hartem Griff den Einzelnen fassende Organisation löst sich innerlich auf durch das Hervortreten der Individualität, die in ihr ursprünglich keine Stelle hatte. Auch hierfür ist Homer und die Welt, die er schildert, ein frühes Vorbild dessen, was in der Entwicklung schließlich erreicht werden sollte. Denn wie in den Stürmen der ältesten griechischen Wanderzeiten schon einmal das Individuum sich auf sich selbst gestellt hatte, so war hier vorübergehend und offenbar nur innerhalb beschränkterer Kreise eine Form des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens geschaffen worden, die ganz auf das Individuum gegründet weit spätere Entwick-

lungen vorausnahm. Im Kriege, der jene Zeiten fast dauernd beherrschte, bildete sich eine Wertschätzung der einzelnen Persönlichkeit aus, und der Krieg war es ohne Zweifel, der auf die Ausbildung einer Staatsform hindrängte, die nicht mehr in dem Willen der Götter, sondern in der Kraft des Herrscherwillens einzelner Könige gegründet war. Der Vorsteher des Geschlechtsverbandes schwang sich in kriegerischen Zeiten zu einer beherrschenden Machtstellung auf. Kriege und Wanderungen rissen die Völker aus ihren alten Heimatsitzen und Lebensformen heraus, neue Eindrücke strömten ihnen zu, neue, nicht vorhergesehene Zustände und Verwicklungen traten in diesem komplizierter gewordenen Leben hervor. Für sie wurden die alten, einem einfacheren Leben und Denken angepaßten Normen der Sitte bald zu eng. Unter schwierigen und gefährlichen Verhältnissen galt es hier Wege zu finden, mit raschem Entschluß zuzugreifen und das Neue und Fremde mit Entschiedenheit dem Leben einzuordnen. Solche Aufgaben forderten zu ihrer Lösung ein beweglicheres Denken, kühnere Willensentschlüsse, ein volles Einsetzen der individuellen Persönlichkeit. So verschieben sich von selbst die Wertakzente. Je individueller bedingt die Entscheidungen des Herrschers dem komplizierteren Leben gegenüber werden mußten, um so weniger erscheinen sie als bloße Interpretationen des göttlichen Willens, sondern verknüpfen sich enger mit der Person des Herrschers selbst. Aus dem Willen der Götter verlegt sich die Norm des staatlichen Lebens in den Willen des Herrschers. Wie der Verband waffenfähiger Männer, dem er vorsteht, größere Länderstrecken unterwirft, steigt der Häuptling zum König auf, der in mächtigen Burgbauten den Glanz seiner Stellung nach außen zum Ausdruck bringt. Der Rat der Alten, der ihn umgibt, hat nur eine beratende, das Volk überhaupt keine Stimme. Der König ist zugleich Richter und Priester und vereinigt so die ganze Summe staatlicher Hoheit in seiner Person. So gründet sich dieser Staat, der im Kriege erwachsen ist, auf die Kommandogewalt des Königs, nur der imponierende Eindruck des überragenden Mannes sichert diesem seine Stellung. Auf dem persönlichen Einsetzen des Individuums ruht mehr und mehr auch das gesellschaftliche Leben der homerischen Zeit. Immer weniger sind hier die altüberkommenen Normen, in denen man den Willen religiöser Mächte verehrt, bestimmend. Der Wille des Einzelnen und seine Macht, ihn durchzu-

setzen, bedingt wesentlich die soziale Struktur des Lebens, mögen daneben auch die überlieferten Ideen des Geschlechtsverbandes noch eine Rolle spielen.

Dies Bild der homerischen Gesellschaft strahlt nun in der Folgezeit in weit gebundenere Volksschichten hinüber, die noch auf lange hinaus an der alten mythologischen Auffassung der Gesellschaft festhielten. Es wird ihr bewundertes Vorbild und damit ihr Führer in der Entwicklung des Individualismus, die auch hier einsetzt und den alten Geschlechterstaat auflöst. Dieser Prozeß zieht sich durch Jahrhunderte hin, er bezeichnet den tiefsten Sinn der politischen Geschichte Griechenlands von den ältesten Zeiten bis herab auf Alexanders Reichsgründung, denn er ist nur der unmittelbare Ausdruck der Entwicklung des geistigen Lebens zur Individualität, die wir früher verfolgten. Der Individualismus mußte dahin führen, daß die Einzelnen größere Bewegungsfreiheit im staatlichen und sozialen Leben forderten. Zumal die nichtadeligen Volkskreise suchten sich der Bedrückung durch die Geschlechter zu entledigen. In Industrie und Handel, die sich entwickeln, gelangen sie zu größerem Reichtum; hier entwickelt sich ihr Intellekt, und sie lernen freier und weiter das Leben zu überschauen. Die Grundlagen der adligen Geschlechter und ihres Staates ruhten durchaus im Agrarischen; sie waren an die Scholle gefesselt, und ihr Gesichtskreis blieb gegenüber der größeren Beweglichkeit des Kaufmanns beschränkt. Dadurch verschieben sich die Schwerpunkte des gesellschaftlichen Lebens. Die bürgerlichen Kreise, die jetzt ihren Reichtum mehren, gelangen zu einer Stellung, die sie mindestens neben die Adligen stellt, deren Besitz an die Grenzen ihrer Marken gebunden eine solch unbeschränkte Vermehrung nicht zuließ. Diese Verschiebung mußte auch einen Wandel im staatlichen Leben herbeiführen. Je mehr Reichtum und Ansehen des Gewerbetreibenden und Kaufmanns wuchs, um so entschiedener verlangte er Anteil auch an der politischen Macht. Im Gegensatz zu den aristokratischen entwickeln sich damit demokratische Formen des Staatslebens. Von den Geschlechtern und ihren Beamten verlegt sich der Schwerpunkt des staatlichen Lebens in die Volksversammlung und das Volksgericht. Das Volk, die Summe der einzelnen Bürger, wird zum Träger des staatlichen Gedankens: es ist die Entgöttlichung des Staates. Gewiß schreitet diese Entwicklung nur langsam und in vielen Stadien vor-

wärts, die wir hier nicht im einzelnen verfolgen können. Die alten Organisationen, die Beamten, die an heiliger Stätte tagenden Gerichtshöfe, bleiben daneben noch lange in Geltung und führen einen heftigen Kampf um ihre Rechte. In manchen Staaten kommt es überhaupt nicht oder kaum zu dieser Entwicklung. So erhält sich vor allem in Sparta dauernd die alte Wehrgemeinde der waffenfähigen Männer als Grundlage des Staates, der daher das Ideal für alle jene Kreise wird, die der Entwicklung zur Demokratie ablehnend gegenüberstehen. Und das Volk selbst, wo es sich als Souverän behauptet, deutet die von ihm geschaffenen staatlichen Formen zunächst noch ganz in dem Sinne der mythologischen Denkweise. Es faßt sich selbst als ein Geschlecht auf, das abstammt von einem gemeinsamen, göttlichen Ahnherrn und zusammengehalten wird durch den Kult der gemeinsamen Götter der Heimat. In deren Willen sieht man noch auf lange, auch nachdem das Volk die eigentliche Macht an sich gebracht hat, die Norm des Rechts ruhen. Die Göttin Athene gilt dem Athener als der Inbegriff staatlicher Hoheit.

Diese Reste einer mythologischen Auffassung der Gesellschaft müssen allmählich verblassen. Je ausschließlicher die Versammlung des Volkes unabhängig von aller geheiligten Tradition entscheidet, je mehr hier die Leidenschaften und der augenblickliche Vorteil den Willen bestimmen, je komplizierter und freier das Leben wird, um so völliger mußte dieser religiöse Klang ersterben. Es erwacht eine reine Nützlichkeitsreflexion, die lediglich nach den Vorteilen und Nachteilen aller Ereignisse für den einzelnen fragt, nicht mehr nach ihrer religiösen oder ethischen Bedeutung. Die Volksversammlung wird der Boden, auf dem sich die politische Individualität entfaltet. Hier ringen die Parteien gegeneinander; jeder Redner sucht mit allen Mitteln die von ihm für richtig gehaltene Entscheidung durchzusetzen. Nur natürlich, daß bald auch Egoismus und individueller Ehrgeiz sein Handeln bestimmen. Nicht mehr nach dem objektiv Richtigen, sondern dem ihnen selbst Nützlichen lenken die Redner die Entschlüsse des Volkes. Sie wollen für ihre Person Einfluß gewinnen. Denn wo alle Entscheidungen dem souveränen Volke anheimfielen, da besaß in Wahrheit der Mann die größte Macht, der es verstand, durch die Kraft seiner Persönlichkeit wie seines Intellekts dem Volke seinen Willen aufzuzwingen. So er-

wachsen jene großen politischen Individualitäten, wie wir sie vor allem aus der Geschichte Athens im 5. Jahrhundert kennen, ein Themistokles, Perikles, Alkibiades, deren dominierende Stellung im Staate auf keiner eigentlich gesetzlichen Grundlage, sondern auf der Überlegenheit ihrer Persönlichkeit ruhte. Ihr Streben mußte dahin gehen, die alten aristokratischen Institutionen zu unterdrükken, damit alle Macht bei dem Volke läge, denn des Volkes Macht bedeutete ihre Macht. Es bedurfte nur der äußeren Machtmittel, die sich ein solcher Mann zumal im Kriege leicht verschaffen konnte, um seine Stellung so zu sichern, daß er sich zum Herrscher aufwerfen konnte. Aus der völlig entfesselten Demokratie erwächst notwendig die Tyrannis; in ihr empfängt der Individualismus seine höchste Ausprägung, da alle Macht des Staates sich in einer Persönlichkeit zusammenfaßt. Sie vermochte sich in den von politischen Leidenschaften unterwühlten griechischen Staaten kaum irgendwo zu einer dauernden Bildung auszuwachsen. Aber die Tendenz der Entwicklung blieb bestehen. Und so war die Militärmonarchie, wie sie Alexander brachte, gestützt auf einen noch ungebrochenen Volksstamm, der sich die alte Form der Wehrgemeinde bewahrt hatte, das natürliche Ergebnis. Die völlig entfesselte Freiheit schlug damit in eine ebenso völlige Gebundenheit um.

Diese Zeiten der voll entwickelten Demokratie und der aus ihr sich herausbildenden Tyrannis haben die ersten philosophischen Deutungen des Wesens von Staat und Gesellschaft gebracht. Die Zerstörung ihrer alten Formen durch den Individualismus, dem es doch nicht sofort gelang, etwas Neues an deren Stelle zu setzen, mußte diese Frage entstehen lassen und dringend ihre Lösung erheischen. In dem Gegeneinander der verschiedenen Parteibestrebungen, die unter dem Schilde bestimmter allgemeiner Anschauungen mehr oder minder entschieden ihre persönlichen Interessen verfolgten, mußte eine Reflexion über die Bedingungen und das Wesen staatlichen Lebens erwachen, zunächst aus rein praktischen Tendenzen heraus entstanden, bald aus theoretischem Wissensdrang weiter verfolgt. Auch hier sind die Sophisten die Wortführer der Zeit; wie sie der individualistischen Auffassung der Bestimmung des einzelnen Geltung verschafft haben, so vertreten sie, eng mit jener verbunden, auch die Theorie vom Staate, wie sie dies individualistische Zeitalter brauchte. Als Wanderlehrer durchzogen sie

die Städte, um Unterrichtskurse zu halten, in denen sie ihren Hörern das Wissen zu vermitteln versprachen, dessen sie im politischen Kampfe bedurften. Den Intellekt zu entfesseln, daß er ein gefügiges Werkzeug der egoistischen Parteibestrebungen würde, darin sahen sie ihre Aufgabe, das führte ihnen die Schüler in Menge zu. Aus diesen rein dem realen Leben zugewandten Erörterungen erwachsen ihnen die allgemeinen Anschauungen über das Wesen des Staats, die ihren Ursprung aus den Parteikämpfen eines individualistischen Zeitalters nicht verleugnen können.

Für die alte mythologische Anschauung ist die Gesellschaft und ihre staatliche Organisation etwas Gegebenes, sie besteht von jeher, und das Individuum ist nur sekundär. Der Staat ist von Natur, wie der Grieche sich ausdrückt, d. h. nach seiner Entstehung kann nicht weiter gefragt werden. Die Sophisten vertreten die gerade entgegengesetzte Meinung. Aus der großen Verschiedenheit der einzelnen Staaten, ihrer Gesetze und der in ihnen herrschenden Sitten suchen sie zu beweisen, daß all diese Organisationen nur durch willkürliche Satzung entstanden sind, und zwar durch Satzung der Individuen. Nur die einzelnen sind von Natur gegeben, alle Bindungen, die sie unter ein allgemeines Gesetz stellen, sind künstlich geschaffen. Auf Grund einer willkürlichen Verabredung sind die einzelnen, weil es ihnen so nützlicher schien, etwa um sich gegenseitig gegen die Willkür und Übergriffe der anderen zu schützen, zum Staate zusammengetreten und haben auf Grund einer rein praktischen Überlegung die Gesetze des Staates festgesetzt. Dabei aber kennt man noch nicht das Gebiet der dunkler bewußten Vorstellungen und Gefühlsantriebe, vielmehr werden alle Handlungen der Individuen auf bewußte Willensakte, denen eine rationale Erwägung zugrunde liegt, zurückgeführt. Auf eine bewußte Verabredung soll sich der Staat gründen, und die Gesetze, mögen sie die staatliche Organisation, das Recht oder die Religion betreffen, sind erfunden von weisen Männern. Solche überragende Persönlichkeiten haben den Menschen, die aus der individuellen Vereinzelung herauszutreten und sich zu Völkern und Staaten zusammenzuschließen wünschten, ihr Recht geschaffen. Ähnlich betrachtete schon die mythologische Anschauung jeden Kulturbesitz der Menschheit als das Geschenk eines bestimmten Gottes oder Heros. Diese längst unter den Griechen lebendige Anschauung wird von den

Sophisten nur im Sinne der individualistischen Tendenz ihrer Zeit und deren Aufklärung weiterentwickelt, indem der Erfindergott durch die große Persönlichkeit, der göttliche durch den menschlichen Kulturbringer verdrängt wird. In der starken Persönlichkeit, die durch überlegene Klugheit oder überlegene Macht den andern ihren Willen aufzuerlegen vermag, ruht allein die Norm des staatlichen Lebens. Damit fassen die Sophisten in eine Theorie zusammen, was in der Politik ihrer Zeit verwirklicht war, da diese von den egoistischen Interessen der einzelnen bedingt wurde und der Staat als Mittel zur Befriedigung dieser Interessen dienen mußte. Und wie diese Zeit und ihr politisches Leben mit Notwendigkeit zur Tyrannis hindrängte, so gelangen auch die Sophisten in der Konsequenz ihrer Anschauung vom starken Menschen, der Staat und Recht geschaffen hat, zur Verherrlichung der Tyrannis als der höchsten Staatsform. In ihr ist das von ihnen theoretisch für richtig Erklärte praktisch realisiert: der Wille des einzelnen bindet alle andern.

Mit dieser Konsequenz aber verneint die Theorie sich selbst. Wie die Tyrannis im realen Leben den griechischen Staat vernichtete, indem sie jedes staatliche Leben aufhob, so wird die sophistische Staatslehre von der Verherrlichung des Individuums, von der sie ausgeht, zu Anschauungen gedrängt, welche eine Vernichtung der Individualität bedeuten. Wenn diese Theorie beginnt mit der absoluten ursprünglichen Freiheit der Individuen, so endet sie bei deren völligen Bindung. Und diese Bindung findet nicht statt unter ein allgemeines Gesetz, das als göttliches oder staatliches seinen Grund in einer Macht besäße, die über den Individuen stehend eine eigene, höhere Geltung als diese zu beanspruchen hätte; sie findet statt unter die bare Willkür eines anderen Individuums. Denn mögen anfangs die Sophisten die Norm des Rechts in die höhere Weisheit überlegener Männer, ja sogar gelegentlich noch einzelner Götter verlegt haben, deren Entschließungen daher durch sittliche Motive bestimmt waren, die Konsequenz der Theorie selbst mußte dahin führen, diese letzten Reste eines allgemeingültigen Gesetzes abzustreifen. Denn in einer Welt bloßer Individuen ist nicht abzusehen, aus welcher Quelle eine allgemeingültige Norm ihren Geltungswert herleiten sollte, da es eine allgemeine sittliche Macht nicht mehr gibt. Wie sollten sittliche Überlegungen über-

haupt entstehen können? Darauf kann diese Theorie keine Antwort geben, sie muß die rein individuellen Motive, letzthin das Streben nach Lust, als den einzigen Antrieb zu jener rechtschaffenden Tätigkeit ansehen. Damit fehlt jedes innere Motiv, weshalb die Untertanen sich dem Willen des einzelnen unterwerfen sollen, da die Individuen an sich gleich und also zur Herrschaft gleichberechtigt sind. Nur der äußere Zwang kann sie binden. Da sie von Natur frei sind und dieser Zwang als ein fremder auf ihnen lastet, so ist es selbstverständlich, daß sie sich ihm, soweit sie nur irgend können, zu entziehen suchen. Mit allen Mitteln werden sie dem Tyrannen entgegenwirken, und jeder wird bestrebt sein, sich selbst dessen Macht anzueignen. Der Staat löst sich auf in ein bloßes Gegeneinander egoistischer Willensbestrebungen; er sinkt zurück auf den ursprünglichen Zustand, aus dem er nach den Sophisten entstanden sein soll. So vermögen sie die Tatsache des staatlichen Lebens von den Voraussetzungen ihrer Theorie aus nicht zu erklären, weil sie das Gesetz des Staates auf den Egoismus des Individuums und das wandelbare Gefühl gründen. Damit wird der Staat in jene Vernichtung der Individualität, die wir früher als Resultat der Lustethik fanden, mit hineingerissen.

Die sophistische Staatstheorie drängt über sich selbst hinaus. Es muß versucht werden, auf einer neuen Grundlage allgemeine Normen für das staatliche Leben zu finden. Denn was der Individualismus zerstört hat, kann nur der Individualismus wieder aufbauen; ein Zurück kann es in dieser Entwicklung nicht geben. Seit der Mensch sich einmal als eine selbständige Macht gefunden hat, können Staat und Gesellschaft nicht anders mehr begründet werden als aus den Bedingungen und Bedürfnissen des Menschen. Der gleiche Weg, auf dem sich das Denken aus der Vernichtung der Individualität in der Lustethik rettete, führt auch hier zum Ziele. In seiner Vernunft fand der Mensch das allgemeine Gesetz wieder, das ihm als ein äußeres verlorengegangen war, auf das er nicht verzichten konnte, wollte er sich nicht selbst aufgeben, und das er doch nur noch anerkennen konnte, wenn es in ihm selbst seinen Grund besaß. Aus der Vernunft muß auch das Gesetz des Staates neu begründet werden. Auch hier ist es S o k r a t e s, der diese Tendenz zwar nicht als einziger, denn sie ist in Theorie und Praxis weit verbreitet, aber doch am vernehmlichsten ausgesprochen hat, so daß er als ihr Wort-

führer gelten kann. Er unterwirft die bestehenden politischen Verhältnisse seiner Kritik. Jeder darf hier mitreden, ohne erst wie in allen andern Berufen nachweisen zu müssen, daß er etwas davon versteht. Das ist der Grund, weshalb der Staat dem Ungefähr und den unabsehbaren Verwicklungen ausgeliefert ist, wie sie aus dem Widerstreit nur egoistischer Bestrebungen hervorgehen müssen. Damit wird die relative Richtigkeit der sophistischen Theorie anerkannt, insofern sie das Wesen des realen Staates bezeichnet. Mit Sokrates aber beginnt eine neue Tendenz: diesen realen Staat, der in Theorie und Praxis sich selbst verneint hat, zu überwinden und eine neue Staatsform an seine Stelle zu setzen, welche der sittlichen Forderung entspricht. Nicht was der Staat ist oder wie er geworden ist, lautet jetzt mehr die Frage, sondern was er werden *soll*. Auch in der Politik sollte, wie in jedem andern Berufe, nur der Wissende, der das Regieren gelernt hat, tätig sein. Nach allgemeingültigen Normen, wie sie in der denkenden Betrachtung der Wirklichkeit gewonnen und in Begriffen festgelegt werden, soll der Staat geleitet werden. Nicht aus dem historisch Gewordenen, das stets etwas Zufälliges besitzt, noch weniger aber aus der Willkür, die von dem Egoismus diktiert wird, dürfen die Gesetze hergeleitet werden, sondern nur aus der Vernunft. Ihre Normen haben zugleich eine unmittelbare Beziehung auf die einzelnen, die durch jene Gesetze beherrscht werden sollen, da jeder einzelne in seiner Vernunft den Grund des Rechts in sich selber trägt.

Diese Tendenz, den Staat auf die Vernunft zu begründen, hat die gesamte Folgezeit beherrscht und ist in der Philosophie wie in der Wirklichkeit lebendig geblieben. Sie hat den Staat Alexanders und seiner Nachfolger durchdrungen und ihn zu einem Staate technisch geschulter Beamten gemacht. Und wie die nachsokratische Philosophie in der Welt eine Manifestation der göttlichen Vernunft erblickt, der das menschliche Leben in seiner sinnlichen Vereinzelung näher oder ferner stehen kann, so sieht sie in der vernunftgemäß organisierten Gesellschaft ein Abbild der allgemeinen Weltvernunft. Den Staat vernünftig zu gestalten, ist also nur möglich aus einer Einsicht in das wahre Wesen der Dinge, wie sie die Philosophie vermittelt. Daß der Philosoph im Staate herrsche, von dieser Forderung konnte daher das Denken nicht lassen, so fern das Leben auch ihrer Verwirklichung stehen mochte. Kynismus wie Stoa,

Plato wie Aristoteles haben in diesem Sinne, im einzelnen natürlich mannigfach abweichend, Bilder vom Staate entworfen, wie ihn die Vernunft fordere. Unter ihnen ist am folgenreichsten geworden die Ausführung der Ideen des Sokrates, wie sie Plato geliefert hat. Dessen Idealstaat, der uns zugleich am besten bekannt ist, mag daher hier als Typus dieser Gedankenrichtung geschildert werden.

In dem Postulat, den Staat auf die Vernunft zu gründen, ist ein doppelter Gegensatz zu dem Individualismus der sophistischen Theorie ausgesprochen, nach der das Wesen des politischen Lebens in dem Streben nach Macht lag und daher letzhin Recht und Gesetz wie die ethische Norm auf die Lust gegründet war. Die Lehre der Sophisten zerreißt das gesellschaftliche Leben in die Fülle der Einzelstrebungen, die sich, ohne ein allgemeines Gesetz über sich anzuerkennen, gegeneinander richten, ein Kampf aller gegen alle, in dem nur der Stärkste recht behalten kann. Im Gegensatz dazu fordert die Vernunft ein Gesetz, das über allen einzelnen steht, obwohl es in jedem einzelnen begründet ist, ein Gesetz, mit dem alle einzelnen sich selber binden. Überwindung des Individualismus zugunsten einer strengen gesetzmäßigen Organisation, lautet die erste Forderung Platos. Sie schließt in gewissem Sinne eine Rückkehr zu den alten gebundeneren Zuständen in sich, da der Individualismus noch nicht die feste Geschlossenheit des Geschlechterstaates aufgelöst hatte. Eine bestimmte soziale Gliederung, die jedem seinen Platz anweist, den er nicht nach Gutdünken verlassen kann, ist auch mit ihr gemeint. Nur soll sie keine historisch gewordene und bloß überkommene sein, sondern aus der Vernunft begründet werden. Damit ist der zweite Gegensatz zu den Sophisten aufs engste verknüpft. Die Lusttheorie reißt die Seele des Menschen aus sich selbst heraus, sie kettet ihn an die äußeren Dinge, die Quellen der Lust. Sie kann daher auch den Sinn des Staates nur in diesem Äußeren erblicken, in der Beschaffung der Mittel, um eine möglichst große Menge an Lust zu genießen. Streben nach Macht ist daher die Bestimmung des Staates. Hier wird dagegen der Sinn des Staates in das Innere der Menschen verlegt. Ihre Vernunft zu bilden, muß seine höchste Aufgabe sein, die er erfüllen muß, will er anders sich nicht selbst aufgeben, denn nur durch die Vernunft soll das Gesetz dieses Staates bestehen. In der Erziehung seiner Bürger besitzt

dieser Staat seine höchste Bestimmung. Dem Machtstaate, wie er in der Wirklichkeit bestehen mochte, wird das Bild des Kulturstaates entgegengestellt, dem anzunähern die Wirklichkeit die sittliche Aufgabe sein muß. Nicht als ob damit auf die Macht verzichtet werden sollte. Im Gegenteil. Auf die Tapferkeit gründet Plato seinen Staat, und der Krieger ist ihm der wahre Bürger. Aber die Macht hat ihren Wert nicht als Mittel zum Genuß, sondern als Mittel zur Kultur.

Die Bindung des Individualismus unter ein allgemeines Gesetz darf keine nur künstliche sein. Die Bedingungen einer solchen Gliederung müssen vielmehr in dem einzelnen selbst aufgewiesen werden. Daß die gesellschaftliche Organisation etwas Natürliches sei, weil begründet in der Natur des Menschen, diese Lehre stellt Plato der sophistischen entgegen, die in dem Staat nur ein willkürliches Kunstprodukt sah. Die Gesellschaft besteht von Natur, denn der einzelne vermag für sich allein sein Leben gar nicht zu führen. Liegt es doch in der Natur der Menschen, daß einer dies besser versteht, der andere jenes, sie weist ihn also auf die Ausübung eines bestimmten Berufes hin. Darum ist für alle am besten gesorgt, wenn nicht jeder alles treibt, wie es in diesen Zeiten des Individualismus Mode geworden war, sondern jeder den Beruf erfüllt, der seiner Natur entspricht. Damit ist schon das Wesen der Gesellschaft bezeichnet, die auf einer scharfen Scheidung beruflicher Stände beruhen muß. Jeder treibe nur eines! Diese Forderung setzt Plato dem Individualismus der Zeit entgegen, da jeder sich auf alles verstehen und alles versuchen wollte.

Eine feste ständische Gliederung bezeichnet den Grundzug der äußeren Organisation des platonischen Staates. Dabei entsprechen seine Stände im ganzen den Ständen des alten Staates, sie werden aber aus dem Wesen der menschlichen Natur, wie er sie auffaßt, abgeleitet. Der Geschlechterstaat ruhte, ehe der Individualismus seine Formen zersetzte, auf der Gemeinde der waffenfähigen Männer, deren Handwerk der Krieg war. Die adligen Geschlechtsgenossen schlossen sich in dieser Wehrgemeinde zusammen. Dieser Stand, den er als den der Krieger oder Wächter bezeichnet, ist auch bei Plato der eigentliche Träger des Staates. Unter ihm stehen, wie im alten Staate, die unfreien Handarbeiter, die den Staat wirtschaftlich erhalten müssen, aber an seinem

Leben selbst keinen Anteil haben. Die Verachtung der praktischen Arbeit teilt Plato ganz mit den alten Aristokraten, sie macht unfähig, als ein Freier eine gleichberechtigte Stellung in der Gesellschaft zu behaupten. Nur Jagd, Krieg und Kriegsspiel sind des Freien würdige Beschäftigungen, die das Leben auch seines Kriegerstandes ausfüllen sollen. Aus dem Kriegerstand aber gehen die Leiter des Staates hervor, die Priester und Beamten der alten Geschlechtsverbände, an deren Stelle in dem aus der Vernunft regierten platonischen Staate die Philosophen treten. So gliedert sich der Staat zunächst in zwei Hauptstände, den niederen der Handwerker, die außerhalb des wirklichen staatlichen Lebens stehen, und den der Krieger, den eigentlichen Träger des Staates. Über den letzteren aber und aus ihm erhebt sich dann der dritte und höchste Stand, der der Philosophen, in deren Händen wechselnd die Leitung des Staates liegt. Diese drei Stände sind begründet in der menschlichen Natur, denn sie entsprechen den drei Teilen der Seele. Wie die Vernunft die Seele des einzelnen beherrschen muß, damit sie zur vollendeten Sittlichkeit gelange, so soll der Träger des Denkens, der Philosoph, dem Staate sein Gesetz vorschreiben. Die Leidenschaft der Seele weist sie zum praktischen Handeln hin; sie ist die Kraft, die im realen Leben vor allem sich auswirkt, und kann als eine edle Eigenschaft gelten, wo sie sich willig der Vernunft unterordnet. Ihr Träger ist der Stand der Krieger, die den Staat erhalten sollen, aber unter dem Gesetze der Philosophen stehen. Nur die Begierde darf die Seele überhaupt nicht bestimmen, denn ihr Wesen ist unedel und der Vernunft völlig entgegengesetzt. Der Stand der Handarbeiter, der ihr allein dient, ist daher gänzlich von dem eigentlichen Staate auszuschließen. Sie müssen zwar für die äußeren Bedürfnisse sorgen, aber dies ist hier eine Angelegenheit von geringerer Wichtigkeit, da dieser Staat nicht auf die Lust gegründet ist, wie der Machtstaat der Sophisten.

Auch die Philosophen stehen mehr außerhalb des eigentlich politischen Lebens. Wenn die Reihe sie trifft, müssen sie, wiewohl ungern, die Regierung übernehmen; für gewöhnlich widmen sie ihr Leben in stiller Zurückgezogenheit der Betrachtung. So gelten die äußeren Institutionen und Formen dieses Staates wesentlich nur für den Stand der Krieger. Sie ähneln durchaus denen

der alten Männergemeinde, wie sie sich zum Teil noch in Sparta erhalten hatten, nur sind sie hier aufs höchste gesteigert, um jeden Individualismus zu unterdrücken. War dort das Leben ein teilweise gemeinsames, so wird hier ein völliger Kommunismus gepredigt. Das Streben nach Lust war der Grundnerv des Individualismus, im Drängen nach Macht und Reichtum sprach er sich aus. Um ihn mit der Wurzel auszurotten, bedarf es höchst radikaler Maßnahmen. Zunächst und vor allem ist jedes Privateigentum abzuschaffen. Von den Arbeitern wird dieser Stand ernährt, so bedarf er keines eigenen Besitzes. Der Gegensatz des Lebens zwischen reich und arm, in dem recht eigentlich die einzelne Persönlichkeit groß geworden war, soll ihm fremd bleiben. Und ebensowenig darf der Krieger eine Familie sein eigen nennen. Er muß herausgelöst werden aus einer sozialen Gliederung, die ihn in Gegensatz stellt zu allen andern, die ihn für einen ihm im besondern zugehörigen Kreis sorgen heißt. Frauen und Kinder sollen allen gemein sein; die Vorsteher bestimmen die Paare zur Ehe und verhüten durch besondere Maßregeln, daß ein Kind seinen eigentlichen Vater kennt. Es soll in allen Männern seine Väter erblicken, wie diese in allen Kindern die ihrigen. Indem Besitz und Familie schwinden, fallen alle Antriebe zu einer privaten Beschäftigung fort. Darum wird die gesamte Lebensführung dieser Krieger eine gemeinsame sein. Alles Leben ist öffentlich. Beim Mahle, zu Jagd und Kriegsspielen kommen alle zusammen. Und auch die Frauen, denen mit der Familie jede besondere Aufgabe genommen ist, nehmen an diesem Leben teil. Die Erziehung ist ebenfalls eine gemeinsame, denn der Geist, der diesen Staat beherrschen soll, muß ein einheitlicher sein, nicht darf jeder sich ausbilden, nach welcher Richtung er will. Damit sind dem Staate alle Triebe zu einer Entwicklung der Individualität ausgeschnitten, der einzelne ist völliger denn je zuvor unter die Gesamtheit und ihr Gesetz gebeugt.

Aber damit es wirklich gelingt, die Stimme des Innern, die den einzelnen immer von neuem zur Lust und damit zum egoistischen Streben verlockt, zum Schweigen zu bringen, muß der Geist der Bürger so gebildet werden, daß er sich völlig dem Ganzen einordnet und auf seinen Eigennutz verzichtet. Die Erziehung wird die wichtigste Angelegenheit dieses Staates, ja weil der Geist, der

ihn beherrscht, nicht die Macht, die er sein nennt, ihm erst seinen eigentlichen Wert verleiht, so ist sie der höchste Zweck des gesamten staatlichen Lebens, und jene äußeren Institutionen, die den einzelnen so ganz in die Gesamtheit zurückdrängen sollen, sind im Grunde nur Mittel, um diese völlig gemeinsame Erziehung zu ermöglichen und sie in dem Leben der Männer fortzusetzen, damit den Männern der Geist bewahrt bleibt, den die Erziehung den Knaben eingepflanzt hat. Sie sind nur der äußere Ausdruck dessen, was die Erziehung innerlich gestaltet. Der Sinn aber, in dem sie zu erfolgen hat, kann dabei nicht zweifelhaft sein. Den Individualismus und sein Prinzip, das Streben nach Lust, gilt es auszurotten, und das Bewußtsein des Allgemeinen, dessen Gesetz sich der einzelne unterordnen soll, von frühe an in den Kindern zu wecken. In feste Zucht müssen sie genommen werden, daß sie gleich anfangs lernen, sich völlig dem Ganzen einzufügen. Wenn Dichtung und Religion, wie überhaupt bei den Griechen, den wichtigsten Inhalt der Erziehung ausmachen, so sind dabei all jene Momente auszumerzen, die eine fabulierende Phantasie in die Sage eingeführt hat; nur würdige Vorstellungen sind von den Göttern und Helden zu verbreiten. In der Gymnastik sollen die Körper abgehärtet werden, daß sie den Reizungen der Lust widerstehen können. Nur die Höchstbegabten werden von den musischen Künsten und der Gymnastik weitergeführt zur Philosophie. Sie wird ihnen die Erkenntnis der Ideen, des wahren, von dem wandelbaren Schein des Sinnlichen unberührten Wesens der Dinge vermitteln. In ihnen wird allein der Geist, der den andern nur gefühlsmäßig und durch Gewohnheit eingepflanzt ist, zur Klarheit der Vernunft emporgeführt, daß sie die Erkenntnis des Guten und Rechten in festen Begriffen umfassen und damit einen sicheren, gegen alle Schwankungen des Gefühls geschützten Halt empfangen.

Diese Philosophen, die von der irdischen Welt des Scheins mit ihrer trügenden Lust aufgestiegen sind zur Sphäre der Ideen, tragen in den Begriffen die einzig festen Normen des Guten in sich und sind daher allein zur Herrschaft im Staate befähigt. In diesem Gedanken der Philosophenherrschaft vollendet sich die platonische Staatskonstruktion. Er ist eine notwendige Konsequenz, da dieser Staat aus Einsicht geleitet werden soll, und nur die Philosophen, die in den Ideen das wahre Wesen der Dinge erkannt haben, diese

Einsicht besitzen. Damit ist die Forderung des Sokrates, die Leitung des Staates nicht den egoistischen Leidenschaften auszuliefern, sondern sie aus festen Begriffen zu führen, erfüllt. In den Begriffen, wie die Vernunft sie findet, nicht in den Antrieben der Sinnlichkeit sind die Normen des staatlichen Lebens enthalten. Zugleich aber vollzieht Plato mit diesem Gedanken die volle Rückkehr zu dem Geiste, der ursprünglich den griechischen Staat beherrschte. In der Erkenntnis der Begriffe steigt der Geist des Menschen ja empor in die höhere Welt der Ideen, die der irdischen als eine göttliche gegenübersteht. Im Denken erhebt sich der Philosoph zu dem göttlichen Urgrunde alles Seins und aller Werte; er erkennt, daß im Irdischen alle Normen nur eine stets unvollkommene Erfüllung finden, die hinweist auf ihre Vollendung im Jenseits. Diesem Jenseits entnimmt er die Normen des Guten und Gerechten, nach denen er die Leitung des Staates vollzieht. So verdankt dieser Staat die Normen seiner Gesetze wieder dem Reiche des Göttlichen, wie schon einst in dem alten Geschlechterstaate der göttliche Wille als die Quelle alles staatlichen Rechtes galt. Nur ist die Bedeutung, die einst dem überkommenen Gottesbegriff zukam, jetzt auf die Idee des Göttlichen, wie sie sich dem philosophischen Denken enthüllt, übergegangen. Auch der platonische Staat weist ins Jenseits, aus ihm empfängt er seine Bestimmung und seinen Wert. Wie einst der Priester, so soll jetzt der Philosoph den Staat regieren, der wie jener den Menschen den Einblick in das Reich des Göttlichen gewährt. Je näher ein Stand dem Göttlichen steht, um so wertvoller ist er. Aber das Göttliche ist auf dieser Stufe der Entwicklung, wie wir es überall fanden, in ein fernes Reich des Jenseits entrückt. Es durchdringt nicht mehr wie einst unmittelbar das gesamte Leben des Staates, um in jeder seiner Funktionen wirksam zu sein. Das Göttliche ist nur noch das Ziel des Staates, auf das er hinweist, obwohl er selbst im Irdischen befangen bleibt. Nur im beständigen Kampfe gegen das Böse und Ungöttliche kann er sich seine Reinheit bewahren.

Diese innere Spaltung des Bewußtseins, die seinen ursprünglichen Besitz ihm entwunden hat und ihn nur noch als fernes Ziel ihm entgegenstellt, bestimmt damit auch das Bild der Gesellschaft, wie diese Zeit es sich denkt, im Gegensatz zu ihrer ursprünglichen Gestaltung, zu der man zurückzukehren wünscht. Aus dieser

Spaltung erwuchs der Begriff der sehnenden Liebe, der der Bestimmung des Menschen in der platonischen Philosophie seine eigentümliche Ausprägung verlieh. Diese Liebe, die in der Entbehrung des am höchsten Erstrebten erwacht ist, prägt auch dem Staate Platos ihr Wesen auf. Der Geist der Liebe soll in diesem Gemeinwesen walten. Er verbindet seine Glieder so enge einander, daß sie jeden Egoismus überwinden und sich willig zu dem Spruche bekennen, daß Freunden alles gemein ist. Er entzündet in ihren Seelen die Freude an dem wahrhaft Schönen und Edeln, von dem sie ihr Leben ganz durchdringen lassen. In dem Streben nach wahrer Manneschönheit und -tugend, wie sie sich in Wettspielen und kriegerischen Übungen bewährt, in dem Anschauen echter Kunst soll ihr Leben verfließen. Und endlich weckt der Geist der Liebe in ihnen das Sehnen empor zu dem Göttlichen, aus dem ihr gesamtes Leben seine Bestimmung empfängt. Er bewährt sich am höchsten im Philosophen, der sein Leben völlig diesem Streben nach Gott geweiht hat. Die Liebe aller Bürger des Staates untereinander, die sie mit festen Banden zur Einheit zusammenknüpft, klingt empor in die Liebe zum Göttlichen, von dem die Gemeinschaft das Gesetz der Einheit empfängt, das sie umfaßt und sie emporrichtet aus dem irdischen Vielen und Vergänglichen zu dem göttlichen Einen und Ewigen.

VI. Die Kunst.

Wenn der Grieche den höchsten geistigen Zustand bezeichnen will, so nennt er das theoretische Verhalten, die reine Betrachtung. In dem Schauen, das von den Dingen nichts begehrt, sondern ruhevoll in sich selbst verharrt, vollendet sich ihm die Entwicklung des Geistes. Nicht zu Tat und Wirken ruft die griechische Ethik in ihren höchsten Gestaltungen den Menschen auf, sie will seine innere Persönlichkeit harmonisch bilden, daß er sich an sich selbst erfreut wie an einem zweckvoll gestalteten Organismus. Nicht auf äußere Machtentfaltung geht der Staat aus, wie ihn die tiefsten Denker der Griechen ersehnten, auch er ruht wie ein Kunstwerk in sich selbst gegründet, um in seinem Sein, nicht in seinem Tun seine Vollkommenheit zum Ausdruck zu bringen. Und der höchste Gottesbegriff, zu dem die Griechen vorgedrungen sind, sieht in Gott das reine Denken, weilend in der Betrachtung seiner selbst. So durchdringt der künstlerische Gedanke weithin die Welt-

anschauung der Griechen. Das Kunstwerk ist ihnen in gewissem Sinne das Urbild alles wertvollen Seins. Kunst und Philosophie, die zwei höchsten Taten der Griechen, schlingen sich ineinander. Die Philosophie verklärt sich zum Kunstwerk, und die Kunst vertieft sich zur Weltanschauung. Der größte Grieche, zugleich ihr gewaltigster Dichter und ihr tiefster Denker, Plato, stellt in seiner Persönlichkeit diese den griechischen Geist im tiefsten kennzeichnende Synthese dar.

Vollendet sich die griechische Weltanschauung in der künstlerischen Betrachtung, so muß die Auffassung der Kunst eng in die allgemeine Entwicklung des Denkens verflochten sein. Und in der Tat, die gleichen Stadien, welche die Deutung der übrigen Gebiete der Wirklichkeit durchmacht, finden wir zuletzt auch in der Theorie der Kunst wieder. Auch sie ist zunächst ganz eingeschlossen in jene mythologische Weltauffassung, die anfangs völlig das Denken beherrscht. Und wie damals alle Gebiete, Natur und Gott, Mensch und menschliche Gesellschaft noch nicht als gesonderte hervortraten, sondern in die ungeschiedene Einheit des religiösen Weltbildes verschmolzen, so löst sich auch die Kunst noch nicht als ein getrenntes Gebiet heraus. Sie ist ein Teil dessen, was der Mensch als Religion erlebt, eine bestimmte Äußerungsform des religiösen Denkens, die ihren Sinn und Wert nur aus dieser ihrer religiösen Bedeutsamkeit empfängt. An die Gebräuche der Religion sind zunächst alle Formen der künstlerischen Betätigung gebunden. In den altüberkommenen Formen Tempel für die Götter zu errichten, darin erschöpft sich die Aufgabe der Architektur in der älteren Zeit. Göttergestalten oder die Statuen der Sieger in den Wettkämpfen, wie sie bei den Götterfesten stattfanden, sind die einzigen Themen der Plastik. Religiös ist im wesentlichen die Malerei. Musik und Dichtung, noch ganz miteinander verbunden, entwickeln sich zunächst im Kultus. Hymnen zur Verherrlichung der Götter, Erzählungen ihrer Taten sind die wesentlichen Formen der Poesie. So ist der Gegenstand der gesamten Kunst ein religiöser; nur die bedeutsamen Inhalte des Lebens will sie festhalten, und noch gilt neben dem religiösen kein anderer für bedeutsam. Das künstlerische Erlebnis hat sich im Künstler selbst wie in dem, der sein Werk bewundert, noch nicht von dem religiösen Erlebnis gesondert. Die Erhebung der Seele, die das

Kunstwerk auslöst, trägt noch ganz religiöse Züge; der Mensch wendet sich der Betrachtung des Göttlichen zu, von dem die Kunst redet, und Ehrfurcht und scheue Bewunderung sind die Gefühle, die sie in ihm weckt. Und es gelingt ihr dies um so leichter, als selbst der Ursprung der Kunst ganz in dem Sinne der mythologischen Weltanschauung verstanden wird. Nicht die einzelnen Künstler, Architekten, Bildhauer oder Dichter sind es, die als ihre Schöpfer gelten. Noch tritt das Individuum ja nirgends hervor. Ein ganzes Volk baut an dem Tempel seines Gottes, und der einzelne darf an seinen überkommenen Formen nichts modeln. In dem feststehenden Stile werden die Götter- und Siegerstatuen stets wesentlich gleich gebildet. Auch Musik und Dichtung bewegen sich in festen Formen. Kein Wunder, daß hier noch nicht die Auffassung entsteht, ein einzelner habe diese Werke geschaffen, da in der Tat der Beitrag des einzelnen zu seiner Vollendung nur ein geringer ist. Es sind Schöpfungen der Gesamtheit, aus der der einzelne noch nicht zu individuellem Streben herausgetreten ist. Alle Wirkungen aber, die über seine Machtsphäre hinausgehen, schreibt der Mensch noch dem Walten der dämonischen Geister zu, die rings die Welt beleben. In ihrem Willen sucht er den Ursprung auch der Kunst. Der Gott selbst redet in den Werken, die ihn verherrlichen, zu seinen Gläubigen. Er selbst hat, wie alle Künste, die Menschen gelehrt, sein Wohnhaus ihm zu errichten und sein Bild zu schaffen. Nur wer den Gott geschaut hat, vermag seine Züge im Bilde festzuhalten. Und die Schöpfungen des Dichters gelten nun gar als unmittelbare Äußerungen des göttlichen Geistes. Denn wie alle erhobenen Seelenzustände so wird auch die dichterische Begeisterung auf die Wirksamkeit der im Geiste des Menschen waltenden Dämonen zurückgeführt. Vom Gotte ergriffen, singt der Dichter sein Lied. Ein göttlicher Geist redet aus ihm, der ihn über das Leben des Alltags emporreißt und ihn Dinge aus dem Reiche des Göttlichen schauen läßt, die dem Auge gewöhnlicher Menschen verborgen bleiben. Dem Sehertume ist alle Kunst noch nahe verwandt. Wie sie allein von den Göttern redet, so sind es in Wahrheit die Götter selbst, die sich in ihr offenbaren. Liegt somit Ursprung wie Zweck der Kunst durchaus im Bereiche der Religion, sind es die Götter, die in ihr zu den Menschen sprechen, um diese zu sich emporzuheben, so kann das eigent-

liche Wesen der Kunst nicht mehr zweifelhaft sein. Die Kunst ist eine Offenbarung des göttlichen Weltengrundes; das geistige Allleben, das die Welt durchflutet, tritt in ihr mit gesammelter Kraft und Deutlichkeit hervor. Der Sinn der Welt ist in ihr gedeutet, aus der religiösen Dichtung entwickelt sich die Philosophie. Zu dem innersten Wesen des Seins wird der Mensch in der künstlerischen Betrachtung emporgehoben, von seiner Kraft fühlt er sich durchflutet. Dies Verweilen in dem Schauen des Weltengrundes gilt ihm als Schönheit.

Von zwei Seiten wird diese religiöse Auffassung der Kunst mit der Entwicklung des Individualismus untergraben. Indem sich das Individuum aus der Gesamtheit des Lebens bewußter herauslöst, tritt es innerlich selbständiger dem Leben gegenüber. Es erscheint ihm fremder, weniger selbstverständlich und darum interessanter. Das Leben selbst wird komplizierter, neue, bis dahin ungeahnte Erscheinungen treten hervor. Sie reizen zur Auffassung, während bis dahin ein ziemlich gleichförmiges Dasein kaum irgendwo das Interesse zu wecken vermochte. So mußte das empirische Leben immer stärker in die Kunst einfluten und die religiösen Gegenstände mehr und mehr zurückdrängen. Und dieser Tendenz kommt die zweite Entwicklung auf halbem Wege entgegen. Die Künstler selbst werden von dem Individualismus ergriffen. Ihre Persönlichkeit tritt deutlicher in ihrem Werk hervor. Sie mögen sich nicht mehr damit begnügen, nur das Altüberkommene mit wenigen Änderungen weiterzugeben, sie wollen von sich aus nach ihren individuellen Motiven ihre Werke gestalten. Nur natürlich, daß ihnen das Leben in der Mannigfaltigkeit seiner Gestaltungen die Möglichkeit bieten muß, ihren künstlerischen Sinn an neuen und individuell geschauten Motiven zu betätigen. Wenn mit dem Eindringen des empirischen Lebens in die Kunst zugleich die Künstler ihre Namen zu nennen beginnen, um das Werk als das ihrige in Anspruch zu nehmen, so ist dies ein äußeres Merkmal dieser doppelten Entwicklung und ihrer inneren Zusammengehörigkeit.

Auch hier bildet H o m e r und seine Zeit ein frühes Vorspiel des sonst später und langsamer Erreichten. In jenen Frühzeiten der griechischen Geschichte, da ein wildes Kriegsleben die Persönlichkeit entfesselte, drängte sich das reale Leben so breit und

voll interessanter Wechselfälle hervor, daß es notwendig die Aufmerksamkeit auf sich ziehen mußte. In einer offenbar raschen Entwicklung ist der mythologische Inhalt geschwunden. Nicht mehr phantastische Erzählungen von den Geschicken und Taten der Götter verlangen die Hörer; die Wirklichkeit, wie man sie selbst in Kriegszügen und Seefahrten erlebt, fesselt weit mehr das Interesse. Und so tritt in dem Epos zum erstenmal das empirische Leben, wenn auch noch verklärt und oft ins Übermenschliche gesteigert, beherrschend hervor. Ähnliche Züge weist die Kunst jener Zeit auf: noch viele phantastische Gestalten der Mythologie, aber daneben wundervoll geschaute Bilder der Wirklichkeit. Noch drängt sich der Künstler nicht mit seiner Individualität hervor, so selbständige Blicke er schon in das Leben tut; gottgetrieben singt er sein Lied. Aber schon werden uns Namen genannt, die freilich für uns keine historische Realität mehr besitzen, aber doch die kommende Entwicklung ankündigen. Immer deutlicher tritt in den späteren Epen der Dichter mit seiner Persönlichkeit hervor, bestimmter knüpfen sie sich an einzelne Namen. Und endlich erwächst aus dem Epos die Elegie, und neben ihr entwickeln sich Lied und Jambus, Gedichtformen, in denen eine bestimmte, mit Namen genannte Dichterpersönlichkeit ihre eigensten Schicksale besingt. So wird das unmittelbare Wirkliche, das subjektive Erlebnis, Inhalt der Kunst.

Die gleiche Entwicklung, nur später und langsamer, macht die Tragödie durch. Bei ihr können wir den religiösen Ursprung noch deutlich erkennen; sie ist zunächst einfach der Chorgesang beim Kulte des Dionysus, in dem die Schicksale des Gottes dargestellt wurden. Nur langsam dringen andere Sagen ein, und ihre Darstellung nimmt in den Dialogpartien neben dem kultischen Chorgesang einen immer breiteren Raum ein. Bald verläßt die Dichtung so völlig den Boden des Überlieferten, daß man nach den Namen der kühnen Neuerer zu fragen beginnt. Die Auffassung der Sagen wird realistischer, dem Leben der Gegenwart entlehnt man ihre Züge. Und Äschylus' Perser sind nicht einmal der erste Versuch, dies Leben unmittelbar der Tragödie zu gewinnen. Immer freier wagen die Dichter mit den Sagen zu schalten, immer tiefer sie mit den Problemen der Gegenwart zu durchdringen. Der große Kampf des Individualismus gegen die reli-

giösen Mächte, wie er in diesen Zeiten ausgefochten wurde, findet in der Tragödie sein Spiegelbild. Damit tritt die einzelne Persönlichkeit immer mehr in den Mittelpunkt, ihr Geschick, ja schließlich ihren Charakter darzustellen, wird die Hauptaufgabe der Tragödie. In Euripides erreicht diese Entwicklung ihren Höhepunkt. Er schildert, nur leicht durch die Namen der Sage verhüllt, das Leben der Gegenwart; an die handelnden Persönlichkeiten und das Gegeneinander ihrer Bestrebungen ist das Drama völlig geknüpft, und es ist auch bei ihm schon vorbereitet, was in der folgenden, rhetorischen Tragödie ganz zur Hauptsache werden sollte, die Darstellung großer Leidenschaften und interessanter psychologischer Phänomene. Damit ist auch die tragische Kunst ganz ins Subjektive gewandt: das innere Erlebnis des Individuums bildet ihr wesentliches Thema. Gleichzeitig gibt die Komödie ihre dionysischen Themen auf und wendet sich dem persönlichen Leben zu, um von Liebeswirren und Familienzwisten zu erzählen. Dieser Entwicklung geht die der bildenden Künste parallel, welche nach einem ersten Aufleuchten des Realismus in der Frühzeit ganz wieder auf die mythologische Stufe zurückgesunken waren. Ein entschiedener Realismus greift bei der Darstellung der Göttergestalten und der Sagenerzählungen um sich. Zugleich beginnen die Künstler ihre Namen zu nennen; bewußter und nach individuellen Motiven gestalten sie ihr Objekt. Schließlich wendet auch hier das Interesse sich in steigendem Maße dem Innenleben zu; die Gestalten erfüllen sich mit einer starken inneren Erregung. Den momentanen Gefühlsausdruck in Geste und Mienenspiel festzuhalten, gilt jetzt als die Aufgabe des Künstlers. Vom Realismus, der sich in genrehaften Szenen ausdrückt, und von der pathetischen Darstellung andrerseits ist die gesamte spätere Kunst der Griechen beherrscht. Auch die Musik verläßt ihre hieratischen Formen und wird ganz zum Ausdruck des subjektiven Erlebens.

Ein Geschlecht, dem die Kunst in allen Formen nur noch Ausdruck für Schmerz und Lust der Künstlerseele war, mußte von ihrem Wesen eine andere Auffassung haben, als sie einst herrschte, da die Kunst als Rede des Gottes und als Offenbarung des religiösen Weltengrundes galt. Die Zeit der Sophisten, in der man über alle Erscheinungen des Lebens zu reflektieren begann, hat auch die Kunst zum Gegenstand ihrer Betrachtung gemacht. Ihre

Anschauungen freilich müssen wir uns aus einzelnen abgerissenen Bemerkungen wieder zusammensuchen. Ein einheitlicher Gedankenkreis scheint auch hier, wie überhaupt, die Ideen der Sophisten, wie die Aristipps und Epikurs zu beherrschen. Es ist die Deutung der Kunst im Sinne des Individualismus. Wohl redet man noch gelegentlich von der Gottbegeisterung des Dichters; aber das Wort bezeichnet in dieser aufgeklärten Zeit kaum mehr als im Bilde den erhöhten Seelenzustand des Künstlers. Denn daß die Kunst von den Künstlern stammt und von einzelnen geschaffen ist, daran zweifelt man nicht mehr. Und zwar hat die Kunst ihren Ursprung genommen aus dem Vergnügen der Menschen an den Tönen, Gestalten und Vorgängen der Wirklichkeit, die es sie nachzuahmen reizte. In dem Gefühl also, der Lust, die die sinnlichen Eindrücke hervorrufen, hat sie ihren Ursprung. Wie diese Denker das sittliche Verhalten auf die Gefühle gründen, so gilt ihnen auch das künstlerische Schaffen wie Genießen wesentlich als eine Gefühlserregung. Und wie im Ethischen die Vernunft keine andere Funktion auszuüben hat als die der rechten Regelung der Gefühle, so ist ihnen auch im Gebiete der Kunst das Denken nur ein Mittel, die beabsichtigte Gefühlswirkung richtig herauszuarbeiten. Als solches aber besitzt es eine gewaltige Bedeutung. Der Individualismus, der alle Gebiete des Lebens als bewußte Schöpfungen einzelner erscheinen läßt, führt hier zu einer technischen Auffassung der Kunst, welche die Kunsttheorie wie die mehr zum praktischen Gebrauch geschriebenen Lehrbücher der Kunst in der Folgezeit weithin beherrscht. Die Kunst ist mehr oder weniger lernbar. Man muß sich nur alle ihre Bedingungen zum klaren Verständnis bringen, dann vermag man Werke der Kunst hervorzubringen. Genaue Anweisungen über wohl- oder übelklingende Worte, Satzbau, Führung der Handlung, Charaktere u. dgl. sollen dem Dichter sein Handwerk erleichtern, ihre Kenntnis gilt als notwendige Vorbedingung des künstlerischen Schaffens.

Wie der Ursprung der Kunst, so wird ihr Zweck ganz ins Subjekt verlegt. Die Kunst will unterhalten, sie dient dem Vergnügen des einzelnen. Darum ist sie erst spät, nachdem alle anderen Bedürfnisse des Lebens beschafft sind, entstanden, denn sie ist kein Kind der Not wie diese, sondern wird aus dem Überfluß des

Lebens geboren. In ihr wird die Lust, die das Leben dem Menschen zu geben vermag, in höchster Steigerung geboten, denn hier ist sie nicht an das sinnliche Genießen gekettet, das nur allzu leicht in Schmerzen umschlägt. Indem man nicht mehr das Leben selbst, sondern nur noch das Bild des Lebens genießt, sichert man sich auch gegen das Leid des Lebens. So verleiht die Kunst dem Leben seine höchste Verklärung. Daß ihr Gegenstand dabei nur die empirische Wirklichkeit sein kann, versteht sich von selbst. Es existiert ja nur das Empirische, woher also sollte die Kunst ihr Thema nehmen, wenn nicht aus diesem? Die Freude an den sinnlichen Eindrücken hat sie hervorgebracht, in ihnen lebt sie fortan. Auch Gegenstände der Kunst, die nicht der Wirklichkeit entstammen, Götter und Fabelwesen, sind auf sinnliche Eindrücke, die nur irrig gedeutet wurden, zurückzuführen. Traumerlebnisse ließen die Gestalten der Götter erfinden, Sinnestäuschung Roß und Reiter zum Bilde des Kentauren zusammenfügen.

Nur in der Sinnlichkeit lebt die Kunst: damit ist von vornherein jede metaphysische Deutung ihres Wesens ausgeschlossen. Aber auch von dem Boden dieses Gedankenkreises aus sucht man zu einer Auffassung vom Wesen der Kunst vorzudringen, die sie enger mit dessen Grundvoraussetzungen verbindet. Alles Sein besteht in einer Reihe sinnlicher Eindrücke, die unter sich keinen inneren Zusammenhang darbieten. Das Leben ist ganz auf das Subjekt eingeschlossen und verläuft in den Gefühlserlebnissen, die durch jene Eindrücke ausgelöst werden. Streben nach Lust, Flucht vor der Unlust gibt dem Leben seinen einzigen Sinn. Einer solchen Anschauung gliedert sich die Auffassung der Kunst als eines rein subjektiven Gefühlserlebnisses harmonisch ein. Nur wird dieses nicht hervorgerufen durch die Eindrücke der Wirklichkeit selbst, sondern durch ein aus bewußter Kunst geschaffenes Bild der Wirklichkeit. Dadurch wird das Leben nur noch in der Betrachtung aufgefaßt, es wird innerlich von dem Subjekte abgeschoben, so daß es nicht mehr unmittelbar in seine Gegensätze hineingerissen werden kann. Dieser Zustand der bloßen Betrachtung im Bilde sichert daher am völligsten einen von keiner Unlust getrübten Genuß, da jede andere Lust des Lebens durch den Schmerz, der ihr folgt, vergällt wird. In der Kunst wird selbst der schrecklichste Eindruck noch zu einer Quelle der Freude, so völlig ist in ihr die Trübsal des

Lebens geheilt. In der Kunst ist das höchste Ziel des Strebens, ohne Leid das Leben zu genießen, erreicht; das ästhetische Verhalten wird zum Urbild des wertvollen und richtigen Lebens überhaupt. In bloßer Betrachtung den Dingen gegenüberzustehen, um sie desto sicherer zu genießen, ist das Ziel der Philosophie. Wie ein Kunstwerk soll der Philosoph das Leben an sich vorübergleiten lassen, ihm ruhevoll zuschauend, ohne sich je in seine Tiefen zu verlieren. Was er erstrebt, ist in der Kunst erreicht. Ein künstlerischer Geist soll das Leben durchdringen. So deutet auch hier, wie schon auf der Stufe der mythologischen Weltanschauung, nur in einem völlig gewandelten Verstande, die Kunst den tiefsten Sinn des Lebens und seinen höchsten Wert.

Diese Theorie von dem Wesen der Kunst konnte aber auf die Dauer das Denken nicht befriedigen. Wie dieser extrem individualistische Standpunkt die Persönlichkeit selbst innerlich vernichtet und ihr jede allgemeingültige Bestimmung raubt, wie sie die sozialen Gebilde nicht zu begründen vermag, sondern sie wieder in eine Summe von Einzelnen auseinanderfallen läßt, so verneint sie im Grunde auch das eigentümliche Wesen der Kunst. Wenn die Kunst nur ein Bild der Wirklichkeit gibt und das ihr eigentümliche Vergnügen lediglich der Freude an den sinnlichen Eindrücken entspringt, so ist nicht einzusehen, warum dies Vergnügen nicht stärker und vollständiger der Wirklichkeit selbst entnommen werden kann, wozu es also dieses schemenhaften Abbildes bedarf. Der Zustand der bloßen Betrachtung, der den Willen und das Leid des Willens nicht aufkommen läßt und daher den ungestörten Genuß sichert, ist nicht auf das Schauen des Kunstwerks beschränkt. Er kann auch der Wirklichkeit gegenüber festgehalten werden, und in der Tat fordern diese Denker ja eine Art ästhetischen Verhaltens für das gesamte Leben. Was die Kunst vor der Wirklichkeit auszeichnet, bleibt so unerklärt, und der höhere Wert des Bildes vor dem Original ist nicht einzusehen. Der Beitrag des künstlerischen Subjekts an der Auswahl und Gestaltung der Eindrücke wird hier nicht in seiner eigentlichen, das Kunstwerk erst begründenden Bedeutung erkannt. Der Verstand ist nur ein Mittel, die lusterregenden Eindrücke aufzusuchen und zusammenzustellen, der künstlerische Genuß selbst bleibt durchaus von diesen Eindrücken abhängig. Damit verneint diese Theorie sich

selbst. Sie will das Phänomen der Kunst ganz in das Subjekt begründen und schaltet in Wahrheit das Subjekt als konstituierenden Faktor aus. Das Kunstwerk löst sich auf in eine Kette sinnlicher Eindrücke, die sich von denen der Wirklichkeit im Grunde durch nichts unterscheiden. Was diesen bestimmten Eindrücken ihren lustvollen Charakter gibt im Gegensatz zu anderen, die ihn nicht besitzen, kann von den Voraussetzungen dieser Theorie aus nicht verständlich gemacht werden. Es ist eine einfache und nicht weiter abzuleitende Tatsache, die durch die Eindrücke selbst geboten wird. So wird jede Erklärung mit dem bloßen Hinweis auf diesen bestimmten Charakter gewisser Eindrücke abgeschnitten. Es ist der Verzicht auf eine wirkliche Deutung des künstlerischen Phänomens.

In welcher Richtung das Denken eine neue Begründung der Kunsttheorie suchen wird, kann nach der ganzen früher geschilderten Entwicklung der Weltanschauung nicht zweifelhaft sein. Es muß gelingen, den subjektiven Faktor in der Kunst in seine Rechte einzusetzen, was die impressionistische Auffassung trotz ihres vorgegebenen Subjektivismus nicht vermochte. Und es muß ferner gelingen, auch die Kunst wie alle wertvollen Erscheinungen des Lebens auf ein festes Gesetz zu beziehen, während jene Anschauung sie der Zufälligkeit der sinnlichen Eindrücke auslieferte. Beides vereinigt sich in der Forderung, die Kunst nicht auf das Gefühl, sondern auf die Vernunft zu begründen. Der Begriff der Vernunft, der mit Sokrates in den Mittelpunkt des philosophischen Denkens trat, um fortan Ethik wie Metaphysik zu beherrschen, muß auch zu einer neuen Gestaltung der Kunsttheorie führen. Die vernunftgemäße Bildung des Kunstwerks und die gesetzmäßige Ordnung, die ihm als einem Geschöpfe der Vernunft eignet, müssen in ihrem bestimmenden Einfluß auf den künstlerischen Eindruck anerkannt werden. Von zwei Seiten ist diese neue Begründung der Ästhetik vorbereitet. Einerseits bahnten die Pythagoreer durch ihre ganze Denkweise, die nur das formale Element der Wirklichkeit berücksichtigte und in ihm die Möglichkeit fand, gesetzmäßige Beziehungen festzustellen, eine neue Auffassung auch der Kunst an. Nicht der sinnliche Inhalt, sondern die Form gilt ihnen als das Wesen der Dinge; die Welt ist erfüllt von regelmäßigen Formen. Deshalb ist sie ein Kosmos, ein Be-

griff, in dem der Gedanke einer metaphysischen Ordnung noch ungeschieden mit dem ästhetischen der Zierde zusammenfließt. Das Regelmäßige ist das Schöne: damit wird ein neuer wichtiger Faktor des ästhetischen Eindrucks aufgestellt. Und schon machen die Pythagoreer einen folgenreichen Versuch, die Wirkung des sinnlichen Eindrucks auf räumliche Verhältnisse und damit zahlenmäßig bestimmbare Regeln zurückzuführen. Sie entdecken im Ton eine Funktion der Saitenlänge. So tritt hier zum erstenmal das Regelmäßige, das sich auf ein bestimmtes Gesetz zurückführen läßt, als konstituierender Charakter des künstlerischen Wertes hervor. Dabei haftet das Denken der Pythagoreer noch ganz am Objektiven, die Ordnung auch des ästhetischen Eindrucks gilt ihnen als eine objektiv vorhandene. Die Quelle auch dieses künstlerischen Gesetzes in dem Subjekt entdeckt zu haben, ist das Verdienst des Sokrates. Das Schöne ist ihm das Zweckvolle. Ein Mistkorb ist schön, wenn er für seinen Zweck gut gearbeitet ist, und ein goldener Schild häßlich, wenn man ihn nicht brauchen kann. Mit einer bis zur Paradoxie gesteigerten Einseitigkeit wird also hier in der zwecksetzenden Vernunft das Organ des Schönen erkannt. Was dem Zweck und damit dem vernünftigen Sinne des Werkes widerstreitet, zerstört den ästhetischen Eindruck. Das sinnlich Reizende kommt auch für Sokrates nicht in Betracht, vielmehr wird das Schöne auf ein festes, von der Vernunft vorgeschriebenes Gesetz begründet. Damit ist der Gedanke des Gesetzmäßigen ganz in das Subjekt verlegt und die Vernunft als das Organ auch des ästhetischen Gesetzes erkannt. Das Ästhetische tritt mit dem Ethischen in eine enge Verbindung, soll doch das Gute wie das Schöne aus dem Gesetz der Vernunft abgeleitet werden, ja für Sokrates selbst sind beide Gebiete kaum voneinander getrennt.

Diese knappen Andeutungen des Sokrates, die der ganzen Mannigfaltigkeit künstlerischer Betätigung kaum gerecht wurden, haben erst seine Schüler zu einer umfassenderen Lehre von der Kunst entwickelt. Plato und Aristoteles sind die Vertreter dieser neuen Kunstauffassung, die sich der impressionistischen auf allen Punkten entgegensetzte. Plato knüpft zunächst an den Gegensatz an, der in der vorangehenden Kunsttheorie hervorgetreten war, indem die einen das Schöne auf das sinnlich Reizvolle, die andern, die Pythagoreer, es auf das Regelmäßige zurückgeführt hatten. Er erkennt

jener Theorie ihre Berechtigung zu, insofern sie das Wesen eines großen Teils der empirisch gegebenen Künste ausspricht. In der Tat, Epos, Drama, Malerei, auch die üppige Musik, die auf komplizierte Klangwirkungen ausgeht, wenden sich nur an die Sinnlichkeit. Aber gerade darum sind sie wie alle sinnlichen Antriebe zu verwerfen, denn die Sinnlichkeit ist das Böse. Plato will alle Künstler dieser Art aus seinem Staate verbannen, selbst den herrlichsten unter ihnen, Homer. Gewiß wird ihm diese harte Entscheidung nicht leicht; nur allzugern würde man die Dichter im Staate zulassen, wenn sie ihm irgend nützen könnten. Aber das ist unmöglich, denn nur das Gesetz, nicht das Gefühl darf im Staate herrschen, und an die Gefühle allein wenden sich diese Künstler. Darum sind sie der Tugend, die nur aus der Vernunft entspringen kann, feindlich; sie lassen uns am Schlechten und Häßlichen Freude empfinden. Sie suchen die Nachahmung. Alle Nachahmung aber, zumal wo sie das Niedrige nicht ausschließt, läßt den Menschen innerlich schwankend und vielgestaltig werden, sie stört den festen Sinn des Rechten. Vor allem aber, diese Kunst bewegt sich in einer Sphäre, die den Ideen und damit dem wahren Wesen der Dinge so fern ist als möglich. Sie stellt das einzelne dar; das Versunkensein in die Individuation aber ist das Kennzeichen der niederen Sinneswelt. Und an diesem einzelnen hebt sie gar nur das Äußerliche und Wandelbare hervor. So ist sie das Bild eines Bildes, der Schatten eines Schemens, soweit ist sie von der Wahrheit und Realität verbannt. Nur ein dunkler, unklarer Drang beherrscht die Künstler und läßt sie ihre Werke gestalten, eine Einsicht in das Wesen der Dinge besitzen sie nicht.

Aber dies ist nicht Platos letztes Wort über die Kunst. Selbst zur Jugenderziehung will er sie zulassen, soweit sie sich in den Dienst sittlicher Bildung stellt. Starke und ernste Musik, Hymnen auf Götter und edle Männer dürfen in seinem Staate gepflegt werden. So kann die Kunst auch eine Beziehung zur Tugend gewinnen, sie ist nicht nur in die Sinnlichkeit verstrickt, sie vermag selbst den Weg zu dem höheren Leben aus der Vernunft zu weisen. Hier knüpft Plato unmittelbar an die Gedanken der Pythagoreer an. Wo das Schöne in dem Regelmäßigen liegt, da besitzt es eine engere Beziehung zur Sphäre des Denkens. Es spricht in anschaulicher Form aus, was das Denken auf zahlenmäßige Be-

griffe zurückführt. So besitzt die Schönheit der Gestalt, deren Schönheit eben in ihre Regelmäßigkeit gesetzt wird, und die Schönheit der Musik, die sich in strengen Rhythmen und einfachen Harmoniegeschlechtern bewegt, eine weit höhere Bedeutung, als das nur sinnlich Schöne. Sie erhält eine Beziehung zu dem Reich der Ideen, den wahren und unwandelbaren Wesenheiten. Wie alles irdisch Unvollkommene empfängt auch die Schönheit dort erst ihre Vollendung. Hier ist sie bedingt, derselbe Eindruck erscheint bald als schön, bald als häßlich, was an dem einen Gegenstand schön ist, ist es nicht an dem andern. Die Idee der Schönheit aber ist unveränderlich und unvergänglich, sie ist das an sich Schöne, von dem alle niedere Schönheit ihren Glanz erborgt. Sie ist lauter, rein und unvermischt; darum erscheint sie nicht in sinnlicher Gestalt. Je mehr daher das Schöne an die Sinnlichkeit gekettet ist, um so ferner steht es dieser allein wahren Schönheit. Es erhebt sich zu ihr, sobald der ästhetische Eindruck nicht mehr durch den sinnlichen Inhalt, sondern durch die Regelmäßigkeit seiner formalen Elemente bedingt ist, also in den schönen Gestalten und Tönen. Die Mathematik gilt Plato als eine Vorschule der begrifflichen Forschung, ihr Gebiet, in dem das Allgemeine und zahlenmäßig Faßbare an der Erscheinung hervorgehoben wird, als eine Vorstufe der Ideenwelt. Derselben Sphäre gehört das Schöne an. Auch in ihm spricht sich in sinnlicher Gestalt die Gesetzmäßigkeit aus, die auf die Ideen als die Quelle aller allgemeingültigen Gesetze hinweist.

So steht das Schöne zwischen Sinnen- und Idealwelt mitten inne; Platos Ästhetik wächst in seine Metaphysik hinein. In dem Schönen enthüllt sich unmittelbar an der Sinnlichkeit die Idee. Das Hervortreten des Allgemeinen an dem sinnlichen Einzelnen, aufgefaßt nicht durch das begriffliche Denken, welches das Sinnliche alsbald verläßt, sondern in der Betrachtung des Sinnlichen selbst, das ist die Schönheit. An ihr entzündet sich zuerst in der an das Sinnliche hingegebenen Seele die Ahnung einer höheren Welt. Dem Göttlichen ist unter allen Sinnendingen nur das Schöne verwandt. Darum erwacht bei ihrem Anblick in der Seele die Sehnsucht nach dem Reich der Ideen. Die Liebe, die sich angesichts des Schönen in der Seele entzündet, bedeutet dies sehnende Streben nach der wahren Heimat der Seele. Ästhetik und Ethik fließen in-

einander. Das Schöne spricht auch für Plato den tiefsten Sinn von Leben und Welt aus. Wie die Seele des Menschen zwischen Himmel und Erde mitten inne steht, an diese gekettet in jenem doch ihre einzige Bestimmung besitzt, so ist das Schöne die Durchdringung beider Welten. In ihm ist schon in der Sinnenwelt das Göttliche gegeben. Die Schönheit ist eine Gewähr für jene höhere Welt und ein Stachel für die Seele, ihr nachzustreben. Die Liebe, die sie erweckt und die auch das rein ästhetische Wohlgefallen mit umfaßt, richtet die Seele zu Gott empor.

Neben dieser gewaltigen Konzeption, die das Schöne wieder als ein umfassendes metaphysisches und ethisches Phänomen begreift, mußte Platos Nachfolger, Aristoteles, sich darauf beschränken, den allgemeinen Grundgedanken, den er übernahm, in dem Sinne seiner in etwas gewandelten Weltanschauung umzudeuten. Sein Interesse gilt allen empirischen Erscheinungen. Da konnte er jene harte Abweisung der Künste, von der Plato nur wenige ausgenommen hatte, nicht gutheißen. Die Verdammung einer ihrer höchsten Taten konnte nicht das letzte Wort der Griechen über ihre Kunst sein. Nur gewaltsam hatte Plato selbst es seinem Herzen abgerungen, war es ihm doch, als solle er einer Liebe entsagen, die seiner Seele schaden mußte. Aristoteles, der überall den strengen platonischen Dualismus in den Begriff einer einheitlichen Entwicklung wandelt, gelingt es auch hier, jenen Gegensatz zu überwinden und allen Künsten die gleiche Bedeutung und einen positiven Wert zuzuschreiben. Der Empiriker Aristoteles hat sich dabei tief in die technischen Einzelheiten der Künste eingelassen. Hier scheint er manchmal der Anschauung von der Kunst als einer bloßen Veranstaltung zum Vergnügen der Menschen nicht fern zu stehen. Er baut eben weiter auf den Fundamenten, welche die innerhalb jener Anschauung entstandenen technischen Handbücher der Kunst gelegt hatten. Seine eigentliche Auffassung vom Wesen der Kunst aber unterscheidet sich von jener durchaus und schließt sich der platonischen an.

Auf Nachahmung beruht auch ihm alle Kunst, zur Nachahmung dessen, was er wahrnimmt, wird der Mensch von Natur getrieben. Und diese Nachahmung ist wie jede freie Entfaltung der eigenen Natur mit Lust verbunden. Damit scheint Aristoteles ganz zur Lusttheorie zurückzukehren, da er nicht mehr in dem Regelmäßigen,

sondern in der Nachahmung des Sinnlichen die Sphäre der Kunst erblickt und die Lust als einen wesentlichen Faktor hervorhebt. Aber er scheint es nur. Die Nachahmung dient ihm nicht der Lust, die Lust ist nicht das Grundphänomen, sondern nur eine Begleiterscheinung, die den Menschen zur künstlerischen Tätigkeit reizen mag, ohne darum das Wesen des Kunstwerks auszusprechen. Dies liegt vielmehr in der Nachahmung; die Kunst ist die nachahmende Darstellung eines Wirklichen. Dieser Nachahmungstrieb des Menschen aber hat nicht zum Gefühl, sondern zur Vernunft und zum Wissen die nächste Beziehung. Geschieht doch alles Lernen zuerst durch Nachahmung. Hat schon die sinnliche Wahrnehmung als erste Stufe des Wissens eine Beziehung zur Vernunft, so auch die Nachahmung des Sinnlichen, die durch Gedächtnis und Phantasie den Gegenstand völliger sich zu eigen macht. Die Lust also, welche alle Nachahmung und die Betrachtung einer nachahmenden Darstellung erweckt, hat mit dem Vergnügen an angenehmen Sinnesreizen nichts zu tun, sondern ist der Lust am Lernen verwandt; sie ist die Freude an der Wiedererkennung des Gegenstandes. Darum erweckt auch die Darstellung des Häßlichen und Unangenehmen Vergnügen.

So berührt sich das ästhetische eng mit dem theoretischen Verhalten. Dem platonischen Gedanken der strebenden Liebe, die auf Wissen ausgeht, entnimmt Aristoteles den Begriff der Freude an der Erkenntnis, die den Menschen erfüllt, weil sich im Wissen sein wahres Wesen entfaltet. So strebt der Mensch in der Betrachtung der Kunst seiner höchsten Bestimmung, dem theoretischen Verhalten, zu. Alles Wissen geht aufs Allgemeine. Wo sich der Mensch von der Vorstellung zum Denken erhebt, da wendet er seinen Sinn zugleich vom Einzelnen zum Allgemeinen. Dieser Tendenz aller Erkenntnis entspricht auch die Kunst. Sie erzählt nicht von dem Einmaligen, wie die Geschichte, sondern von dem Allgemeingültigen. Sie idealisiert, d. h. sie stellt im und am einzelnen das Allgemeingültige dar. Deshalb ist die Poesie philosophischer als die Geschichte. Das Allgemeine aber ist nach Aristoteles das Wesen der Dinge; dies, und nicht die bloß individuelle, sinnliche Erscheinung, halten die Künste fest. Damit ist ihre Art gegen Plato gerechtfertigt. Das, was der Natur der Sache entspricht oder notwendig ist, muß die Dichtung geschehen lassen, nicht was zufällig

in dem Einzelfall geschehen ist. Das Wesen ist das begrifflich Faßbare, darum Gesetzmäßige, es ist zugleich der Zweck der Dinge; die innere Zweckmäßigkeit ist Gegenstand der Kunst. So übernimmt Aristoteles, der ganz von dem sinnlichen Eindruck auszugehen schien, auch die Gedanken der Pythagoreer, Sokrates und Platos. Das innere Wesen der Welt, das die Philosophie in Begriffen erfaßt, die Kunst schaut es im Bilde. Die zweckvolle Gestaltung der Welt, selbst ein Kunstwerk, leuchtet in der Kunst in sinnlicher Erscheinung auf. So ist die Kunst wieder, was sie am Anfang der Entwicklung gewesen war, die Offenbarung des Weltengrundes in der Sinnlichkeit; nur ist das Mythologische in der Philosophie durch den vernünftigen und sittlichen Weltengrund verdrängt. Die Vernunft, das Göttliche in der Welt, ist das Organ der Kunst. Darum stellt sie die Welt nicht in ihrer rein empirischen Gestalt, sondern tn ihren vernunftgemäßen Zweckzusammenhängen dar. Und nicht dem sinnlichen Wohlgefallen will sie dienen, sondern indem sie an dem Bilde menschlichen Handelns das Allgemeingültige hervortreten läßt, soll sie den Sinn des Menschen läutern zur Höhe sittlicher Vernunft. So führt die Kunst an die Schwelle der Philosophie. Was diese denkend erkennt, das innere Wesen der Dinge, von jener wird es geschaut, was diese in Begriffen festzuhalten strebt, jene besitzt es in der unmittelbaren Anschauung des Wirklichen. Will die Philosophie den Menschen durch vernünftige Einsicht seiner Bestimmung zuführen, die Kunst weist sie ihm im Bilde menschlichen Handelns.

VII. Griechische und christliche Weltanschauung.

Die Wandlungen, welche die Anschauung der Griechen von Gott und Natur, dem Menschen und der menschlichen Gesellschaft durchgemacht hat, laufen nicht beziehungslos nebeneinander. Es ist *eine* Entwicklung, die sie alle beherrscht. Ihr Ausgangspunkt ist jene *mythologische Weltansicht*, in der alle Probleme, die später das Denken aufwirft, bereits gelöst sind, ohne noch in Frage gestellt zu sein, eine Weltansicht, in der alle Gebiete, die später als gesonderte Probleme auseinandertreten sollten, noch in eine ungeschiedene Einheit zusammenfließen. Sie beruht auf einer völligen Entäußerung des Subjekts, die es all seine Regungen in die objektive Welt projizieren läßt, um sie als Wir-

kungen dämonischer Mächte aus dieser wieder zurückzuerhalten. Die Natur ist durchflutet von einem unbestimmten geistigen Leben, das sich noch nirgends zu begrenzten Kräften oder konkreten Persönlichkeiten zusammenfaßt. Gott und Natur bilden noch eine ungeschiedene Einheit, denn alle Wirkungsäußerungen der Natur werden auf das Walten dämonischer Mächte zurückgeführt, die noch ebenso zerfließend und unbestimmt gedacht werden wie die Regungen der Natur. In diese Tätigkeit objektiver geistiger Kräfte löst sich auch das Wesen des Menschen selber auf. Er tritt ihnen noch nicht als eine selbständige Macht gegenüber, mit eigenem Fühlen und Wollen begabt, er erscheint sich vielmehr selbst als ein Stück der Natur, das völlig in sie verflochten ihr Leben mitlebt, aber kein eigenes Leben sein eigen nennt. Der Mensch ist nur ein Schauplatz für die Tätigkeit der Dämonen. Und alle objektiven geistigen Mächte, Gesellschaft, Staat, Kunst, sind ebenso Äußerungen jenes allgemeinen göttlichen Geistlebens, welches das All durchdringt. So wird der Mensch in seinem ganzen Sein und Tun von außen bestimmt. Den Geist, der in ihm selber lebt, stellt er sich als eine fremde Macht gegenüber, von deren Willen er ganz sich abhängig fühlt. Das All ist erfüllt vom Geiste, aber er erscheint noch nicht als ein innerlicher, subjektiver, sondern ist aus sich herausgeworfen in die objektive Welt. Das Subjekt ist dahingegeben an das Objektive, aber das Objektive steht ihm nicht fremd gegenüber, es antwortet ihm mit den gleichen Tönen, die aus seinem Innern erklingen.

Nun aber beginnt als der eigentlich zentrale Prozeß der gesamten Entwicklung die Ausbildung der Individualität. Der einzelne reißt sich von dem Objektiven los, er stellt sich auf sich selbst und will sich von nichts Fremdem, Äußerem mehr bestimmen lassen, sondern sich selbst und alles andere bestimmen. Er löst sich heraus aus dem Umkreis objektiver geistiger Mächte, erscheint sich ihnen gegenüber als ein Besonderes, sie sind ihm innerlich fremd geworden. Mit diesem Prozeß ist das Antlitz der Welt von Grund aus verwandelt. Subjekt und Objekt, Inneres und Äußeres treten als Gegensätze auseinander. Das Individuum wird als das einzige ursprünglich Reale angesehen; allem übrigen wird Realität nur insoweit zuerkannt, als es sie vor dem Individuum zu rechtfertigen vermag. Der Geist, anfangs völlig

in die Außenwelt zersprengt, hat sich in sich selbst zurückgesammelt, er weiß sich jetzt als ein Innerliches, welches der Individualität ihr Wesen gibt. Die einzelnen bewußten Individualitäten sind allein noch primäre Mächte. Alles, was nicht Individuum ist, jede allgemeine, natürliche oder geistige Macht, wird gelten gelassen nur in ihrer Beziehung zu den Individuen, als ihnen gegebene oder von ihnen geschaffene Mittel zu ihren Zwecken.

So stellt sich das Denken der Natur frei gegenüber, um ihr Wesen und ihre Gesetze zu begreifen. Sie wird damit als ein Fremdes behandelt, eine Macht, in die sich der Mensch selbst nicht mehr auflöst, sondern über die er sich zu stellen vermag. Damit erlischt das geistige Leben, das die Natur erfüllte, sie erstirbt unter den Blicken des begreifenden Denkens und verwandelt sich in eine tote Stoffmasse. Sie dient dem Geiste nur noch als Mittel, sein Denken an ihr zu betätigen, seinen Genuß an ihr zu befriedigen. Zugleich versinken die Götter in leere Nichtigkeit. Sie verblassen zu bloßen Abstraktionen, die im Bilde Eigenschaften der Natur bezeichnen, oder gar zu reinen Wahnschöpfungen der Menschen, geboren aus Torheit und blinder Angst. In jedem Falle bedeuten sie keine Macht mehr, die für das Tun des Menschen irgend bestimmend werden könnte. Mit der Erkenntnis, welchen Ursprung die Göttervorstellungen haben, hört man auf, an sie zu glauben. Alle andern geistigen Mächte werden ebenso herabgesetzt zu Schöpfungen der einzelnen, die für sie keine bindende Kraft mehr besitzen können. Gesellschaft und Staat sind nicht mehr lebendige Organismen, erfüllt von einem göttlichen Geiste, sondern willkürliche Konstruktionen der einzelnen, durch welche diese ihre individuellen Ziele besser glauben verwirklichen zu können. Und die Kunst, früher die Offenbarung des göttlichen Weltgrundes, wird zum bloßen Mittel für die Unterhaltung der einzelnen. So bleibt überall nur das Individuum; außer ihm hat nichts eine selbständige Bedeutung, die sein Leben irgend bestimmen könnte. Tot und fremd erscheint ihm die Welt, in die es eintritt, gut genug nur, um ein Mittel zur Erfüllung seiner Wünsche zu werden. Das rastlose, doch nie befriedigte Streben, von dieser Welt genießend so viel als möglich sich anzueignen, bleibt als einziger Inhalt des Lebens. Damit aber vernichtet das Individuum sich selbst, die Welt, die ihm zum bloßen Mittel

herabgesunken ist, bildet doch das einzige Ziel seines Strebens. So verliert sich der Mensch, der alles Äußere bestimmen wollte, wieder ganz an das Äußere. Die Welt, über die er zu herrschen meinte, triumphiert über ihn, da er in seinem ungesättigten Verlangen nach Lust an ihr seinen einzigen Inhalt besitzt. Der Mensch, der sich eben aus der Welt der Objekte zu sich selbst gesammelt hatte, löst sich wieder ganz in die Objekte auf. Aber er kann von den objektiven Mächten jetzt nicht mehr wie früher allgemeine Gesetze seiner Bestimmung erhalten; er jagt nur dem von Augenblick zu Augenblick entweichenden Genusse nach, der im Moment, da er ergriffen wird, schon stirbt. So verliert das Individuum, indem es sich in seine völlige Vereinzelung zurückzieht, jeden Inhalt; sein Leben zerfällt in eine zusammenhanglose Kette von Augenblicken, die durch kein allgemeines Gesetz mehr zur Einheit verbunden sind und darum im nächsten Augenblick schon ins leere Nichts versinken.

Das ist der Charakter des griechischen Lebens auf den Höhen seiner Entwicklung. Das gesamte naive Leben der Griechen, das sich den Banden der Mythologie entrafft hat, aber von der eigentlichen Philosophie unberührt geblieben ist, trägt diese Signatur. Was wir im allgemeinen unter griechischer Kultur verstehen, indem wir mehr das Reich des unmittelbar Gelebten als des Gedankens meinen, gehört hierher. Mit einer gewissen Einseitigkeit halten wir dies Dasein der frei entwickelten Persönlichkeiten, eines naiven, durch keine religiöse Scheu eingeschränkten Genusses, einer glänzenden äußeren Kunstentfaltung für das griechische Dasein überhaupt, ohne zu bedenken, daß es sich selbst nur langsam aus der ursprünglichen religiösen Weltansicht losgerungen hat, daß diese dauernd neben ihm in Geltung blieb, und daß die Griechen selbst in ihrem Denken zur Verneinung jener Kultur fortgeschritten sind und ein Dasein gefordert haben, das sich zu jenem individualistischen fast überall in völligem Gegensatz befindet. Es ist daher ganz unmöglich, die Ideen dieser Denker, eines Plato oder der Stoiker, mit dem, was die griechische Kultur in den Formen des äußeren Lebens bedeutet, in einem Bilde zusammenzufassen. Der Gegensatz beider darf nicht über dem Gemeinsamen in Äußerlichkeiten, das natürlich nicht fehlt, da auch die Philosophen das Leben ihres Volkes mitlebten, übersehen wer-

den. An dem Mangel dieser Unterscheidung kranken die meisten Darstellungen, die oft mit mehr Begeisterung als Sachkenntnis die Kultur der Griechen uns zu schildern unternehmen. Aber für das reale Leben der Griechen, das sich der Mythologie entwandt hat und von der Philosophie noch unberührt ist, ist in der Tat der Individualismus in all seinen Formen und in all seinen Konsequenzen charakteristisch. Mit der ersten Kulturtat der Griechen, den Gesängen Homers, tritt er hervor, bleibt lebendig in den späteren Jahrhunderten der ionischen Geschichte und erwacht auch in Attika mit den Zeiten der Perserkriege und des Perikles. Von da an ist er die bestimmende Tendenz für das gesamte naive Kulturleben der Griechen, über die Jahrhunderte der Herrschaft Alexanders und seiner Nachfolger hin bis in die Jahrhunderte der Römerherrschaft. In dieser Zeit des sog. Hellenismus, die, relativ arm an prinzipiell neuen Formen des Lebens und Denkens, sich nährt von den Ideen der älteren Epoche, ist die Selbständigkeit des Einzelnen, der sich keiner Bindung mehr unterwerfen mag und im Genuß den selbstverständlich einzigen Inhalt seines Daseins sieht, die allgemein erstrebte Form des Lebens. Der Staat gilt wesentlich als eine nützliche Veranstaltung zum Schutze der Einzelnen, um ihnen den ungestörten Lebensgenuß zu garantieren. Möglichst wenig von ihm berührt zu werden und in der Stille des Privatlebens sich einer beschaulichen Muße hinzugeben, ist das höchste Ziel. Darum ist die Monarchie und der in der Person des Monarchen zusammengehaltene Beamtenstaat die natürliche Staatsform dieser Zeit. In dem Willen des Monarchen ruht die Norm alles Rechts. Damit bindet er die Einzelnen, aber er nimmt ihnen zugleich die ganze Last des staatlichen Lebens ab. Der Staat besitzt für sie keinen selbständigen Wert mehr, denn jeder wertvolle Lebensinhalt stammt ihnen aus anderen Quellen. Und mit dem Staat hat die Religion ihren für den einzelnen maßgebenden Sinn verloren. Sie gilt als eine Erfindung der Individuen und wird daher nur zu persönlichen Zwecken gebraucht. Pomphafter Götterfeiern bedienen sich die Herrscher zu ihren politischen Zwecken, spielerisch frei schaltet die Phantasie der Dichter mit den Göttermythen. Daß die Kunst mehr sein kann als eine Unterhaltung, dieser Gedanke ist der Zeit ganz fremd. Mit einem immer gesteigerten Raffinement, dessen höchste Form eine nur schein-

bare Natürlichkeit ist, suchen die Künstler die ermüdeten Sinne stets von neuem anzureizen. Ein bloßes Mittel des Genusses, des sinnlichen wie des der künstlerischen Betrachtung, ist die Natur.

Der Individualismus ist das Kennzeichen dieser Kultur; er hat ihre Größe, Kraft und Schönheit erzeugt, er hat ihr aber auch den Fluch mit auf den Weg gegeben, an dem sie zugrunde gehen sollte. Wir haben zuvor gesehen, wie der Standpunkt des extremen Individualismus sich selbst verneinte, wie er zu einer inneren Vernichtung der Persönlichkeit führte, da er doch die Persönlichkeit zu begründen meinte. Diese Vernichtung der Individualität haben die Jahrhunderte, deren Kultur äußerlich eine so glänzende war. furchtbar erlebt. Eine tiefe innere Verödung greift um sich, soweit nicht die Philosophie dem Leben einen tieferen Gehalt zu geben versucht. Das nur auf den Genuß gestellte Leben verliert jeden Inhalt und jede Bedeutung. Dies ist der eigentliche Sinn der äußeren Geschichte des ausgehenden Griechentums, daß das Individuum in seiner Vereinzelung sich in sich selbst verzehrt. Jeder Augenblick entreißt ihm den eben ergriffenen Wert, unaufhaltsam drängt sein Leben dem leeren Nichts entgegen.

Diese Welt war es, in die das Christentum eintrat, diesem Leben galt seine Verneinung der Welt. Jener Gegensatz, den man so oft zwischen dem griechischen Heidentum und der christlichen Religion bestehen meinte, gilt nur für diese das äußere Leben beherrschende Denkweise. An sie richtete sich der Ruf des Christentums nach Buße und innerer Umkehrung, an sie sein Versprechen der Erlösung und der Überwindung der Welt. Eine Erlösung zu finden von der drohenden Vernichtung des Lebens in sich selbst, einen neuen Inhalt, der dem Leben wieder Wert und Sinn verliehe, dies Streben mußte in einer solchen Welt aufs tiefste Befriedigung heischen. Daß dies Erlösungsbedürfnis schon innerhalb des Griechentums selbst zu Gedankenbildungen geführt hatte, die es wenigstens zum Teil und vorläufig befriedigten, war nur natürlich. Verwandte Töne klangen dem Christentum aus der griechischen Welt entgegen, in die es nur einzustimmen brauchte, um sich ganz dem griechischen Geiste zu verbinden. Das Christentum hätte niemals die rasche Verbreitung unter den Griechen finden können, wenn nicht starke Tendenzen aus dem Griechentum selbst ihm entgegengekommen wären. So ist der Ge-

gensatz des Christentums zur antiken Welt nur ein beschränkter, beschränkt auf die Sphäre des Individualismus, die zweite Stufe der griechischen Weltanschauung. In der dritten Entwicklung aber, wie sie mit Sokrates vor allem anhebt und die Philosophie des späteren Griechentums beherrscht, fand das Christentum seinen mächtigsten Verbündeten. Es brauchte den Ruf nur aufzunehmen, den die Philosophie schon erhoben hatte. Von sich aus drängte das griechische Denken einer Lösung der Probleme zu, wie sie das Christentum bietet. Hier besteht kein Gegensatz, sondern vielfältige Übereinstimmung. Die christliche Weltanschauung, so gewiß ihre Wurzeln bei andern Völkern und Kulturkreisen liegen, erscheint in ihrer Ausbildung nur wie die organische Fortentwicklung und die höchste Blüte der Triebe, die schon längst im Griechentum angesetzt hatten.

Der Vernichtung des Lebens im Individualismus Halt zu gebieten, dem Leben einen neuen wertvollen Inhalt zu schaffen, darauf geht das Streben der Philosophie, es ist der tiefste Sinn, in dem alle einzelnen Momente ihrer Weltanschauung zusammenklingen. Sie bedeutet in gewissem Sinne eine Rückkehr zu der ersten Epoche, da sie den Einzelnen und das Leben wieder einem Allgemeinen, einem festen, einheitlichen Gesetz unterwerfen will, wie es im Anfang verwirklicht war. Aber da sie die Resultate des Individualismus nicht einfach ignorieren kann, sondern sich mit ihnen auseinandersetzen muß, so ist eine einfache Rückkehr zu dem Anfangszustand nicht möglich, sooft sie auch von reaktionären Richtungen versucht wurde. Das bloße Konservieren einer älteren Art konnte neben der Macht des neu entwickelten Lebens keinen Bestand haben. Nur durch dies Leben hindurch, nicht an ihm vorbei, konnte der Weg zu neuen Wertsetzungen führen. Durch dies Aufnehmen der Resultate des Individualismus, die sie nur in ihrem Sinne deutet, stellt diese dritte Epoche der ersten gegenüber eine originale Neuschöpfung dar. Sie vereinigt beide Epochen, indem sie auf den Höhen des Individualismus neu zu begründen versucht, was die erste Epoche besessen hatte, ehe der Individualismus es zerstörte.

Der Grundtrieb dieser philosophischen Periode ist durchaus ethischer Natur, die Frage nach der Bestimmung des Menschen steht im Mittelpunkte des Interesses. Denn daß der Mensch seine Be-

stimmung verlor, bedeutete die tiefste Not des Individualismus. An diesem Problem entzündet sich das neue Denken. Es will dem Menschen, ohne die freie Bestimmung des einzelnen aufzugeben, wieder ein allgemeingültiges Gesetz vorschreiben. Dies gelingt der Philosophie, indem sie in der Vernunft das Organ des Sittlichen aufweist; durch sie soll sich der Mensch, ohne seine gewonnene Freiheit einzubüßen, selbst das verlorene Gesetz diktieren. Die einheitliche Gestaltung des Lebens nach den Begriffen der Vernunft bietet den festen Halt, der im Leben des Genusses verlorengegangen war. Von dieser neuen Stellung aus gewinnen alle Gebiete der Weltanschauung abermals einen veränderten Anblick. Auch diese Wandlung vollzieht sich einheitlich in allen Teilen des philosophischen Denkens. In erster Linie findet der Gottesbegriff eine neue Ausprägung, indem er wieder wie in den mystischen Gedankenkreisen des primitiven Denkens mit dem Innern des Menschen und dessen sittlichen Antrieben in engste Verbindung gesetzt wird. Die sittliche Vernunft weist den Menschen hin auf das Göttliche, denn Gott selbst ist vernünftiger Geist. Damit wird der Gottesgedanke, der in dem Ersterben der Natur durch das wissenschaftliche Denken verlorengegangen war, zurückgewonnen auf dem Boden des Ethischen und aus dem Innern des Menschen. Es bleibt aber die Entgöttlichung der Natur bestehen, das ist das wichtigste Resultat des Individualismus, welches das neue Denken wenigstens in seinen wesentlichen Richtungen aufnimmt. Die Natur, die zu einer Summe toter Stoffe herabgesunken war, bleibt in einem Gegensatz zu dem Geiste Gottes und des Menschen. Gott ist über die Natur erhöht, wie der Mensch in seiner Vernunft eine über alle Natur erhabene Fähigkeit besitzt. So ist die ursprünglich einheitliche Welt, Gott-Natur, auseinandergerissen in zwei entgegengesetzte Sphären. Die Natur trägt ein dem Göttlichen feindliches Prinzip in sich. Weil aber doch der göttliche Geist als ihr Schöpfer und Erhalter mit der Natur in Beziehung steht, so läßt jener Gegensatz eine verschiedene Färbung zu, je nachdem die Gottesferne der empirischen Welt mehr oder weniger stark betont wird. Der Gegensatz aber der Natur, wie sie sich den Sinnen bietet, zur Vernunft, die das Göttliche bedeutet, bleibt stets gewahrt. Der Mensch steht zwischen beiden Sphären mitten inne; auch hier vereinigt die neue Epoche die Resultate der beiden vorangehenden. Fühlte sich einst

der Mensch ganz erfüllt von dem göttlichen Geist, der das All durchdrang und von dem er seine Bestimmung empfing, glaubte er sich später im Gegensatz dazu als ein abgesprengtes Individuum neben andern ebenso vereinzelten Wesen ganz dahingegeben an den Lauf der Natur, die sein Leben vernichtete, wie es ihr gefiel, jetzt erkennt er sich als Bürger zweier Reiche. Mit seiner Sinnlichkeit, seinen Empfindungen, Gefühlen und Begierden haftet er ganz an der Natur, sie bannen ihn in die Schranken der individuellen Vereinzelung, daß sein Leben jeden allgemeinen Sinn verlieren muß. Mit seiner Vernunft aber steht er im Gegensatz zu allem natürlichen Dasein, da er in ihr das Prinzip des Göttlichen in sich trägt. Was der Individualismus als das Wesen des Menschen und seiner Bestimmung behauptete, das erkennt das neue Denken in gewisser Weise als berechtigt an, insofern es sich dabei um eine Schilderung des empirischen, in die Schranken des natürlichen Daseins eingeschlossenen Lebens handelt. Aber auf ein Gesetz für sein Leben kann der Mensch nicht verzichten; er empfängt es wieder wie schon einst aus der Sphäre des Göttlichen. Seine Forderung kann daher nur lauten, dem Natürlichen mit seiner Sinnlichkeit abzusagen und sich dem Göttlichen zuzuwenden, dem die Seele entstammt und zu dem sie ihre wahre Bestimmung weist. So ist sein höchstes Ziel dem Menschen entwandt, das bleibt als tiefste Folge des Individualismus bestehen. Nicht mehr der unmittelbare Besitz des Göttlichen, sondern das Streben zu ihm empor, die Liebe, welche die Sehnsucht bedeutet, wird das höchste Prinzip der Ethik. Durch diese Liebe empfängt auch die menschliche Gemeinschaft erst ihren wahren Wert. Auch sie soll sich mit einem Geiste erfüllen, der sich aus der irdischen Bedingtheit losringt, um sich dem Absoluten, Göttlichen anzunähern, das ihr einzig ihren Wert verleiht. Nicht für den Einzelnen ist Staat und Gesellschaft da, sondern der Einzelne um des Ganzen willen und für den Geist, der das Ganze durchdringen soll. Als der Widerschein des Göttlichen in der Sinnenwelt besitzt die Kunst für dieses Denken ihre tiefste Bedeutung. Je ferner aber dabei das Göttliche der irdischen Welt gerückt scheint, um so schwerer muß der Aufschwung zu ihm erscheinen. Man bedarf der Vermittler zwischen Gott und Welt, und so drängen sich Mittelsbegriffe hervor, die diese Kluft überbrücken sollen, dämonische Wesen, die den göttlichen Geist der Welt vermitteln und mit deren

Hilfe die Seele aus der Welt zu Gott emporzusteigen hofft. Der göttliche Geist selbst entfaltet sich zu einer Mehrheit von Wesen auf höheren und niederen Stufen, die doch zur unlösbaren Einheit verbunden bleiben. Der Gedanke der Trinität im Neuplatonismus gibt diesen Spekulationen ihren reinsten Ausdruck.

Eine einheitliche Grundidee beherrscht diese gesamte Weltanschauung. Ihre Gedanken über Gott und Natur, Mensch und menschliche Gemeinschaft treffen in einem Punkte zusammen. Seit der Entwicklung des Individualismus ist eine innere Spaltung des Bewußtseins eingetreten. Es sieht sich verstrickt in das empirische Einzeldasein, in dem ihm jede allgemeine Bestimmung verlorengeht, aber es kann auf die sittlichen Forderungen, denen es mit der Vernichtung der religiösen Weltanschauung abgesagt hat, nicht dauernd verzichten. Aus diesem Widerspruch wächst die dritte Epoche des Denkens empor. Von dem Versunkensein der Welt und des Menschen in die Sphäre des empirisch Einzelnen geht sie aus aber nur um daran die ethische Forderung zu entwickeln. Den verlorenen Besitz des Sittlichen zurückzugewinnen, ist jetzt das Ziel. So vereinigt diese Epoche die zwei vorangehenden, indem sie den Zustand des Individualismus als den tatsächlich bestehenden anerkennt, in ihm aber nur die Aufforderung zu seiner Überwindung und der Rückkehr zu dem religiösen Grunde des Seins erblickt. Doch dieser religiöse Grund bleibt in der entgötterten Welt ein ferner und nie ganz zu erreichender. Das verlorene Gut eines gotterfüllten Lebens, das ihr in eine ideale Höhe entrückt ist, der aller Ideale entblößten Welt zurückzuerobern, ist die einheitliche Tendenz der philosophischen Weltanschauung.

Dies Streben der griechischen Philosophie läuft unmittelbar in die christliche Gedankenbewegung hinüber. Die Grenzen sind hier, wenn wir nur die allgemeine Weltanschauung berücksichtigen, durchaus fließende. Es gibt heidnische Philosophen, deren Gedanken uns ganz christlich anmuten, und es gibt christliche Theologen, die sich völlig der Sprache der griechischen Philosophie bedienen. Hier besteht kein Gegensatz, oder doch nur in untergeordneten Dingen. Nur dem naiven Leben der Antike, nicht ihrer Philosophie, wirft das Christentum den Fehdehandschuh hin. An die Philosophie knüpft es unmittelbar an; was diese erstrebte, sucht es zu Ende zu führen. So ist das Christentum in Wahrheit die letzte

und höchste Schöpfung des antiken Geistes. Sein Verhältnis zur antiken Kultur ist nicht dies, wie man es sich noch öfter vorstellt, daß es einer innerlich morschen, weil allzu reifen Zeit als ungebrochene, aus primitiveren Schichten des Denkens erwachsene Macht gegenübergetreten wäre. Vielmehr ist es selbst in den wichtigsten seiner Erscheinungsformen aus den Bedürfnissen einer sehr hohen Kultur geboren. Gerade dies begründet seinen dauernden Wert, daß auch die höchste Kultur ihm noch nicht entwachsen ist, sondern einen konformen Ausdruck ihres Strebens in ihm zu finden vermag. Nur einige Grundzüge können hier angedeutet werden, ohne Rücksicht auf die mannigfachen Variationen der Gedanken im einzelnen.

Auch dem Christentum gilt die Welt, so wie sie ist, als die Welt des Individualismus. Sie ist an die Sinnlichkeit geknüpft und aus Gottes Nähe verbannt. Weil sie Gott verloren hat, ist sie die Welt der Sünde. In der Idee der Sünde verschlingen sich dabei zwei Gedankenreihen. Einmal ist sie der Egoismus, der nur seine eigenen Zwecke verfolgen mag; und man stellt ihr eine Moral der Nächstenliebe entgegen, in der der Gedanke der Liebe die Überwindung des egoistischen Strebens bedeutet. Und anderseits ist die Sünde das Gekettetsein an die sinnliche Natur, das Versunkensein in die irdische Welt, die in ihrem Gegensatz zum Göttlichen an sich schon als die Sphäre der Sündhaftigkeit gilt. In diesem Sinne wird die Askese in all ihren Formen eine Hauptforderung der christlichen Moral. Das gesamte sinnliche Leben mit seinen Affekten und Begierden, aus denen jener Egoismus erwächst, der das Individuum sich auf sich selber stellen heißt, ist sündhaft. Der extreme Individualismus führte zur Vernichtung der Persönlichkeit; und so ist auch dem Christentum die irdische Welt der Sünde die Welt des Todes. Der Sünder ist dem Tode dahingegeben; nur wenn er innerlich umkehrt und der Sinnenwelt abstirbt, kann er wiedergeboren werden zu einem neuen Leben, einem Leben im Geiste. So übernimmt das Christentum ganz die Anschauung von dem Gegensatze von Gott und Welt. Gott ist über die Natur erhöht. Wer der Welt dient, kann Gott nicht dienen. Die Überwindung der Welt ist die erste Bedingung zu einem Leben in Gott.

Von dieser Welt der Sünde zu erlösen, gilt dem Christentum als seine eigentliche Mission. Es erfüllt sie, indem es die Menschen

lehrt, sich auf sich selbst zu besinnen. Nicht irgendwelche von außen ihm eingeprägte Dogmen können nach dem tiefsten Sinn der christlichen Lehre jene Umkehrung bewirken. Aus dem vollen Sündenbewußtsein, das entspringt in der Erkenntnis der Nichtigkeit des bloß sinnlichen Lebens, kann allein ein höheres Leben des Geistes geboren werden. So schlägt das Christentum die gleiche Richtung ein wie die Philosophie, indem sie den an sich verzweifelnden Menschen auf sich selber verweist. Aus den Tiefen seines eigensten Wesens müssen die Ströme hervorbrechen, die ihn zu einem neuen Leben emportragen sollen. Durch Absterben von der äußeren Welt, Unterdrückung der Sinnlichkeit und Zurückziehen auf sich selbst erwacht in dem Menschen dies höhere Leben. Auf niederen Stufen ist es der bloße Glaube, das unmittelbare Bewußtsein der Gemeinschaft mit Gott, das hier als sein eigentliches Wesen in dem Menschen erwacht; auf höherer Stufe entwickelt sich der Glaube zur Weisheit, zur Erkenntnis Gottes und damit der Bestimmung des Menschen, wie schon die Philosophie sie gesucht hatte. So führt der Weg des Heils durch das Innere der Menschen hindurch. In seinem geistigen Leben nimmt er an dem Göttlichen teil. Diese wichtige Wendung des religiösen Denkens ins Subjektive verbindet das Christentum mit der Philosophie. Die alte polytheistische Mythologie, welche in jeder wirkenden Kraft der Natur ein geistiges Wesen sieht, verneinen sie beide. Die Natur bleibt entgöttert, und nur der Gott, der in dem Innern der Menschen redet, wird anerkannt. Das Ergreifen des Göttlichen aber vollzieht sich für das christliche Bewußtsein in durchaus ähnlichen Formen wie für die Philosophie. Die Unterdrückung der Affekte und das Leben aus der Vernunft sind seine Vorbedingungen. Dabei bleibt der Besitz Gottes ein höchstes und selten ganz zu erreichendes Ziel. Das Streben und Sehnen der Seele empor zu Gott tritt in den Mittelpunkt der christlichen wie schon der philosophischen Ethik. Und auch hier wird dies Streben mit dem Namen der Liebe bezeichnet. Die Liebe zu Gott, neben der Nächstenliebe die höchste Forderung des Christentums, bezeichnet diese dauernde Richtung der in die irdische Welt verschlagenen und an einen materiellen Leib gefesselten Seele auf den göttlichen Grund der Welt.

So übernimmt das Christentum den allgemeinen Grundgedanken der Philosophie, nach dem die Welt in zwei Sphären, eine irdi-

sche und eine himmlische, auseinanderklafft, und wie diese weist sie dem Menschen eine Stellung zwischen beiden an. Durch seine Sinne an das Irdische gefesselt, ragt er mit seiner Seele zu dem Göttlichen empor; ganz zu ihm, seiner wahren Heimat, aufzusteigen, heißt ihn seine Bestimmung. Wenn dabei das Abwenden von der Sinnlichkeit vor allem als ein Unterdrücken der egoistischen Triebe erscheint, so erhält der Gedanke der Gemeinschaft, dem der einzelne ganz sich unterwerfen soll, eine erhöhte Bedeutung. Allen selbstischen Regungen zu entsagen und ganz sich der Gemeinschaft hinzugeben, wird gefordert. Die Gemeinschaft aber soll sich mit dem gleichen göttlichen Geiste erfüllen, wie er in der Seele des einzelnen lebt. Auch sie empfängt ihre Bestimmung und ihren Wert durch die gleiche Richtung auf das Jenseits wie jene. Als die Gemeinschaft der Heiligen, deren Sinn im Jenseits ruht, in das sie durch ihr Haupt, den göttlichen Geist selbst, emporragt, tritt die Kirche dem weltlichen Staate mit seinem Streben nach irdischer Macht gegenüber. In diesem Sinne hatte schon Plato sein Idealbild eines vergeistigten Staates entworfen.

Der Gegensatz zwischen Gott und Welt ist so der entscheidende Punkt, aus dem sich die einzelnen Züge der christlichen Weltanschauung erklären. Weil aber das erhöhte Sündenbewußtsein im Christentum die Kluft, die den Menschen von Gott abtrennt, immer weiter aufreißt, so tritt der Gedanke des Mittlers zwischen Gott und Mensch wie schon in der ausgehenden griechischen Philosophie in den Mittelpunkt dieser religiösen Gedankenbildung. Die sündhafte Welt findet die Kraft der Erlösung nicht mehr in sich selbst, sie wird ihr gewährt aus freier Gnade Gottes, der seinen Sohn in die Welt sendet, damit in seinem Leiden die Menschheit erlöst wird. Die historische Erscheinung Jesu wird in dem Sinne der griechischen Philosophie gedeutet. Christus ist eine Ausstrahlung des göttlichen Geistes, die Offenbarung des Göttlichen in der Welt. Deshalb ist er der Erlöser der Welt, der die Seelen aus der Knechtschaft des Leibes befreit, indem er ihnen den Geist Gottes vermittelt. Er hebt die Menschheit, wenn sie sich von seinem Geiste erfüllen läßt, zu Gott empor. Wie er herabgestiegen ist aus dem Reiche Gottes auf die Erde, so soll mit ihm die Seele aufsteigen zu ihrer wahren Heimat, zu Gott.

In dem Gottesbegriff vollendet sich diese Weltanschauung. Ent-

stammt er den Vorstellungen des jüdischen Volkes, so wird er doch von der Dogmatik ganz in die Sphäre des griechisch-philosophischen Denkens hinübergezogen. Die höchste Ausprägung, die er bei den Griechen empfangen hat, geht unmittelbar in das christliche Denken ein. Gott ist einer: dieser Monotheismus hat jetzt nicht mehr die Form, nach der noch andere Götter neben ihm gedacht werden können und nur er als einziger für ein bestimmtes Volk Geltung besitzt. Gott ist vielmehr der einige Weltengrund, der als das unveränderlich Eine der Vielheit und Veränderlichkeit der Welt gegenübersteht. Er ist das schlechthin Seiende, das unveränderlich ewig verharrt und darum vollkommen ist. Das Eine aber ist im Gegensatz zu den Sinnen die Vernunft: Gott ist also seinem Wesen nach denkende Vernunft oder Geist. Und Gott ist Persönlichkeit, nur in ihr kommt der Geist zu seiner wahren Wirklichkeit. Der Welt gegenüber hat Gott eine doppelte Funktion: er ist Schöpfergott und Erlösergott. Die Welt ist sein Geschöpf; sie trägt darum jenen zwiespältigen Charakter, der ihr schon in der griechischen Philosophie dem Gottesgedanken gegenüber zukam. Weil der göttliche Geist auf ihr ruht, strahlt sie in ihrer Ordnung dessen Vollkommenheit wieder. Aber weil sie nur Geschöpf, entstanden aus dem Nichtseienden, so haftet an ihr das Unvollkommene und der Mangel. Ihre Vollkommenheit ist nur eine abgeleitete, sie stammt aus Gott. So ist Gott das Prinzip des Guten in der Welt, er ist der Gott der Erlösung. Zu ihm als dem Grunde alles Guten emporzustreben, ist die Aufgabe des Menschen, ja jeder Kreatur. Die sehnende Liebe wird der Hauptinhalt der Ethik, und wie alle Inhalte des religiösen Bewußtseins wird auch sie auf den Gegenstand der religiösen Verehrung übertragen. Weil Gott der Welt entwandt ist und doch die Welt geschaffen hat, damit sie aus ihrer Erniedrigung durch die Liebe zu ihm sich emporhebe, so bezeichnet die Liebe am tiefsten sein eigenes Wesen. Gott selbst ist Liebe. Der Liebe des Menschen zu Gott, die seine Seele aus dem Erdendasein emporrichtet, antwortet Gottes Liebe, die das Irdische zu ihrer Höhe emporziehen will.

In der Liebe ist Gott und Welt versöhnt. Diese Versöhnung findet ihren Ausdruck in der geheimnisvollen Lehre von der Dreiheit göttlicher Wesen in dem einen göttlichen Geiste, die das Christentum mit der späteren griechischen Philosophie gemein hat. Aber

der Neuplatonismus sah darin eine absteigende Stufenreihe, in der sich das Göttliche Eine zur Vielheit der Welt entfaltet. Der Begriff der Dreiheit hatte hier keine Notwendigkeit, und in der Tat war die ausgehende griechische Spekulation geschäftig, weitere Glieder einzuschieben und damit das Ziel der Erlösung dem Menschen in immer größere Ferne zu entrücken. Die Trinität des Christentums dagegen spricht die Erlösung als eine vollzogene aus. Jene unbegrenzte Reihe schließt sich zum Kreise zusammen, der vollendet in sich selber schwingt. In ihr sinkt nicht das Eine zum Geist, der Geist zur Seele herab, sondern aus Gott als dem Einen geht der Sohn als die Seele hervor, durch dessen Wirken die Welt geschaffen und in dessen Leiden sie erlöst ist. Er vermittelt der Menschheit den Geist als die dritte göttliche Wesenheit, die Gemeinschaft der in Christus Geheiligten. In dem Geist kehrt die Welt zu ihrem göttlichen Grunde zurück. Der Ruf der Sehnsucht nach einem neuen Leben im Geiste, den die Philosophie erhob, hat seine Antwort gefunden. Das Christentum ist die Erlösung der antiken Welt.

Literatur.

Allgemeine Werke.

Zeller, Die Philosophie der Griechen. 3 Bde. 3.—5. Aufl. 1879—1909.
—, Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie. 8. Aufl. 1907.
Windelband, Geschichte der alten Philosophie. 3. Aufl.
Gomperz, Griechische Denker. 3 Bde. 1903—1909.

Die Natur.

Biese, Die Entwicklung des Naturgefühls bei den Griechen. 1882.
Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. 1890.
Bauch, Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie. 1910.

Religion.

E. Rhode, Psyche. 2 Bde. 4. Aufl. 1907.
Dieterich, Nekyia. 2. Aufl. 1913.
—, Mutter Erde. 2. Aufl. 1913.
Caird, Die Entwicklung der Theologie in der griechischen Philosophie, übersetzt von Wilmanns. 1909.
Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. 1872.
Aall, Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie. 1896.

Der Mensch.

G. Misch, Geschichte der Autobiographie I. Das Altertum. 1907.
J. Bruns, Das literarische Porträt.
E. Schwartz, Charakterköpfe aus der antiken Literatur. 2 Reihen. I. Reihe 4. Aufl. 1912. II. Reihe 2. Aufl. 1911.
Fr. Leo, Die griechisch-römische Biographie.

Ethik.

L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen. 2 Bde. 1881.
Th. Ziegler, Die Ethik der Griechen und Römer. 1881.
Jodl, Geschichte der Ethik I. 2. Aufl. 1906.
W. Wundt, Ethik I. 4. Aufl.
M. Wundt, Geschichte der griechischen Ethik I. 1908. II. 1912.
Barth, Die Stoa. 2. Aufl. 1908.

Der Staat.

K. Hildenbrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie. 1860.
Rehm, Geschichte der Staatsrechtswissenschaft. 1896.
Oncken, Die Staatslehre des Aristoteles. 1870.
v. Wilamowitz-Moellendorff, Staat und Gesellschaft der Griechen (Kultur der Gegenwart II, 4). 1910.

Die Kunst.

J. Walter, Die Geschichte der Ästhetik im Altertum. 1893.
O. Immisch, Die innere Entwicklung des griechischen Epos. 1904.

Griechische und christliche Weltanschauung.

F. Chr. Baur, Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christentum, hrsg. von Zeller. 1876.
O. Pfleiderer, Das Urchristentum. 2 Bde. 2. Aufl. 1902.
Hatch, Griechentum und Christentum, deutsch von Preuschen. 1892.
Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. 2. Aufl.
R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen. 1910.

Register.

DIE ANFÄNGE DER GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE

Von Prof. John Burnet M. A., LL. D. Zweite Ausgabe, aus dem Englischen übersetzt von Else Schenkl. Geh. M. 8.—, geb. M. 10.—

„Seit dem Erscheinen der ersten Ausgabe, eine der bedeutendsten Arbeiten über griechische Philosophie, hat Burnet die Forschungen der Zwischenzeit mit dem Scharfblick des gründlichen Kenners für seine zweite Ausgabe verwertet. Hierbei tritt uns in gesteigertem Maße eine große Selbständigkeit des Urteils entgegen. Das Ganze darf als ein zuverlässiger Führer durch die Frühzeit griechischen Denkens gelten." (Berl. philol. Wochenschr.)

DAS LEBEN UND DIE LEHRE EPIKURS

Diogenes Laertius Buch X. Übersetzt und mit kritischen Bemerkungen versehen von **A. Kochalsky**. **Geh. M. 1.80, geb. M. 2.40**

Diese erstmalige Gesamtübertragung des 10. Buches des Diogenes Laertius, das vor allem in den eingelegten Originaldokumenten Epikureischer Lehre dem Verständnis die größten Schwierigkeiten bereitet, will das Bild des Gartenphilosophen rein und klar aus dessen eigenen Äußerungen erstehen lassen.. Über seine Abweichungen von Useners Text gibt der Verfasser in einem kritischen Anhange ausführlich Bericht.

DIE MYSTERIEN DES MITHRA

Ein Beitrag z. Religionsgesch. d. röm. Kaiserzeit. Von Prof. Dr. F. Cumont. Deutsche Übers. v. Pastor G. Gehrich. Mit 9 Abb. u. 1 Karte. 2. Aufl. Geh. M. 5.-, geb. M. 5.60

Cumonts umfassende Forschungen über den Kultus des iranischen Lichtgottes Mithra gehören nach dem Urteil maßgebender Fachgenossen zu dem Bedeutendsten, was in jüngster Zeit auf dem Gebiete der Religionsgeschichte des Altertums geleistet worden ist. Das vorliegende Buch faßt die Ergebnisse dieser Forschungen in knapper Darstellung zusammen.

KAISER CONSTANTIN UND DIE CHRISTL. KIRCHE

Von Geh. Hofrat Prof. Dr. Ed. Schwartz. Fünf Vorträge. Geh. M. 3.—, geb. M. 3.60

„. . . . Niemand wird bestreiten wollen, daß das Buch als Ganzes die bedeutendste Leistung auf diesem Gebiete ist. Der Verfasser hat sein Ziel erreicht: das geschichtliche Leben dieser Zeit als ein untrennbares Ganzes zu sehen, Politisches und Kirchliches, Heidnisches und Christliches in gleicher Schärfe zu erfassen. Das Buch ist ein Kunstwerk: es ist ein weltgeschichtlich höchst bedeutender Abschnitt in mustergültig wissenschaftlicher Methode untersucht und in vollendeter Darstellung behandelt worden." (Historische Vierteljahrsschrift.)

STAAT UND GESELLSCHAFT DER GRIECHEN UND RÖMER

Von U. v. Wilamowitz-Moellendorff u. B. Niese. (D. Kultur d. Gegenw. Hrsg. v Prof. P. Hinneberg. Teil II, Abt. IV 1.) M. 8.—, geb. M. 10.—, in Halbfr. M. 12.—

Inhalt: I. Staat und Gesellschaft der Griechen: U. v. Wilamowitz-Moellendorff. — II. Staat und Gesellschaft der Römer: B. Niese.

„. . . . Geradezu eine neue, unbedingt exakte Kulturgeschichte der Griechen. Neben Recht, Gesetz, Verfassung werden Priesterwesen, Ehegebräuche, sittliche Verhältnisse, Landwirtschaft, Industrie, Schiffahrt, Münze, Heereswesen usw. lichtvoll geschildert, alles knapp und kurz und doch nicht in Lexikonton. Dabei erhebt sich die Auffassung in echt philosophischer Weise von dem eindringlich betrachteten Einzelnen zum Allgemeinen." (Zeitschr. f. Philos.)

DIE GRIECHISCHE UND LATEINISCHE LITERATUR UND SPRACHE

Von U. v. Wilamowitz-Moellendorff, K. Krumbacher, J. Wackernagel, Fr. Leo, E. Norden, F. Skutsch. (Die Kultur d. Gegenw., hrsg. v. Prof. P. Hinneberg. Teil I, Abt. VIII.) 3. Aufl. M. 12.—, geb. M. 14.—, in Halbfr. M. 16.

Inhalt: I. Die griechische Literatur und Sprache: Die griechische Literatur des Altertums: U. v. Wilamowitz-Moellendorff. — Die griechische Literatur des Mittelalters: K. Krumbacher. — Die griechische Sprache: J. Wackernagel. — II. Die lateinische Literatur und Sprache: Die römische Literatur des Altertums: Fr. Leo. — Die lateinische Literatur im Übergang vom Altertum zum Mittelalter: E. Norden. — Die lateinische Sprache: F. Skutsch

VERLAG VON B. G. TEUBNER · LEIPZIG UND BERLIN

ANuG 329: Wundt, griech. Weltanschauung. 2. Aufl.

Die philosophischen Grundlagen der Wissenschaften

Vorlesungen gehalten an der Universität Berlin von Professor Dr. B. Weinstein. Gebunden M. 9.—

„W. versteht es meisterhaft, auch einen spröden Gegenstand schmackhaft zu machen. Dies liegt in seiner gegenständlichen Redeweise, die zum Hörer hinabzusteigen scheint, während sie ihn unmerklich auf die Höhe führt. Das Buch ist warm zu empfehlen." (Der Tag.)

Wissenschaft und Religion in der Philosophie

unserer Zeit. Von E. Boutroux. Deutsch v. E. Weber. Mit einem Einführungswort von H. Holtzmann. (Wissensch. u. Hyp. X.) Geb. M. 6.—

B. zeigt klar, anschaulich die Ideen einiger der größten Denker über die Beziehungen zwischen Wissenschaft und Religion. Er übt aber auch strenge Kritik und verhehlt uns nicht die Schwierigkeiten und Einwendungen, die sich gegen jedes dieser Systeme erheben lassen.

„Dies Buch erörtert in trefflicher Weise die Erklärungen, welche die Wissenschaft seit dem Altertum von den Welträtseln gegeben hat, in positiver Stellungnahme, wozu den Verf. seine eindringenden Studien instandsetzen." (Zeitschr. für lateinl. höh. Schulen.)

Naturphilosophie

Unt. Redaktion v. Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. C. Stumpf. Bearb. von Prof. Dr. E. Becher. (Die Kultur der Gegenwart. Hrsg. von Prof. P. Hinneberg. Teil III, Abt. VII, 1.) Geh. M. 14.–, gebunden M. 16.–, in Halbfr. M. 18.—

Einleitung. Aufgabe der Naturphilosophie. Naturerkenntnistheorie. Gesamtbild der Natur.

„Eine ungewöhnlich umfassende und eindringende Kenntnis aller Naturwissenschaften liegt dem Werke offenbar zugrunde. Bemerkenswert ist die Fähigkeit des Verfassers zu anschaulicher und gemeinverständlicher Darstellung; fast mühelos gelingt es ihm, auch sehr abstrakte und schwierige Theorien elementar und durchsichtig zu entwickeln, ohne dabei auf wissenschaftliche Genauigkeit zu verzichten. Die gründliche naturwissenschaftliche Schulung zeigt sich auch in der methodischen Art, wie der Verfasser seinen Gegenstand behandelt." (Literarisches Zentralblatt für Deutschland.)

Himmelsbild und Weltanschauung

im Wandel der Zeiten. Von Prof. Troels-Lund. Autorisierte, vom Verfasser durchgesehene Übersetzung von L. Bloch. 4. Aufl. Geb. M. 5.—

„. . . Es ist eine Lust, diesem kundigen und geistreichen Führer auf dem langen, nie ermüdenden Wege durch Asien, Afrika und Europa, durch Altertum und Mittelalter bis herab in die Neuzeit zu folgen. Es ist ein Werk aus einem Guß, in großen Zügen und ohne alle Kleinlichkeit geschrieben. Wir möchten dem inhaltreichen und anregenden Buche einen großen Leserkreis wünschen." (W. Nestle i. d. Neuen Jahrb. f. d. klass. Altertum.)

Weltanschauung und modernes Bildungsideal

Von Professor Dr. G. F. Lipps. Geheftet M. 4.—, gebunden M. 5.—

„Das Buch ist interessant und fesselnd geschrieben. Wir können eine eingehende Beschäftigung mit ihm nur empfehlen. Niemals langweilig und trocken, bietet es eine Fülle von Anregungen, aus denen jeder schöpfen kann, der mitarbeiten will an der Ausbildung eines Bildungsideals der Zukunft." (Zeitschrift für pädagogische Psychologie.)

Hauptfragen der modernen Kultur

Von weil. Dr. Emil Hammacher. Geheftet M. 10.—. geb. M. 12.—

Das Buch macht im Unterschied zu allen Sammelwerken den Versuch, die gesamte Kultur der Gegenwart aus einheitlichen Gesichtspunkten zu erklären und zu würdigen. Es gibt zuerst eine historische Einleitung in die moderne Kultur, die von einer Analyse des Mittelalters ausgeht und die Kulturprobleme der Gegenwart aus der Unzulänglichkeit der Aufklärungsideale des achtzehnten Jahrhunderts erklärt. Im Hauptteil, der Kritik der modernen Kultur, zeigt der Verfasser, daß das Wesen der modernen Welt als Werden zur Mystik verstanden werden muß, daß aber zu ihrem wirksamsten Faktor der Wille wurde, in Wissenschaft und Leben die empirische Welt zu erobern.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

II. Pädagogik und Bildungswesen.

Mittelschule s. Volks- u. Mittelsch.

Pädagogik, Allgemeine. Von Prof. Dr. Th. Ziegler. 4. Aufl. (Bd. 33.)
— **Experimentelle P.** mit bes. Rücksicht auf die Erzieh. durch die Tat. Von Dr. W. A. Lay. 2. Aufl. Mit 2 Abb. (Bd. 224.)
— s. Erzieh., Großstadtpäd., Handschriftenbeurteilung; Psychol., exp., Psych. d. Kindes, Veranlag. u. Vererb. Abt. I.

Pestalozzi. Leben und Ideen. Von Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. P. Natorp. 2. Aufl. Mit Bildn. u. 1 Brieffaksimile. (Bd. 250.)

Rousseau. Von Prof. Dr. P. Hensel. 2. Aufl. Mit 1 Bildnis. (Bd. 180.)

Schule siehe Fortbildungs-, Hilfsschulwes., Techn. Hoch., Mädch., Volksschule, Univ.

Schulhygiene. Von Prof. Dr. L. Burgerstein. 3 Aufl. M. 33 Fig. (Bd. 96.)

Schulkämpfe der Gegenwart. Von J. Tews. 2. Aufl. (Bd. 111.)
— siehe Erziehung, Großstadtpäd.

Schulwesen. Gesch. d. dtsch. Sch. V. Geh. Studienrat Ob Realsch.-Dir. Dr. K. Knabe.
— siehe auch Unterrichtswesen. (Bd. 85.)

Stenographiesysteme. Die dtsch. St., ihre Entwickl. u. i Anwend. V. Oberlehrer R. Weinmeister, Lektor f. St. (Bd. 536.)

Student, Der Leipziger, von 1409 bis 1909. Von Dr. W. Bruchmüller. Mit 25 Abb. (Bd. 273.)

Studententum, Geschichte des deutschen St. Von Dr W. Bruchmüller. (Bd. 477.)

Technische Hochschulen in Nordamerika. Von Prof. S. Müller. Mit zahlr Abbild., Karte und Lageplan. (Bd. 190.)

Universität. Über Universitäten u. Universitätsstud. V. Prof Dr. Th. Ziegler. Mit 1 Bildn Humboldts. (Bd. 411.)
— Die amerikanische Univers. Von Ph. D. E. D. Perry. Mit 22 Abb. (Bd. 206.)

Unterrichtswesen, Das deutsche, der Gegenwart. Von Geh. Studienrat Oberrealschuldir. Dr. K. Knabe. (Bd. 299.)
— siehe auch Schulwesen.

Volksbildungswesen, Das moderne. Bücher- und Lesehallen, Volkshochschulen und verwandte Bildungseinrichtungen in den wicht. Kulturländern. V. Stadtbibl. Dr. G. Fritz. Mit 14 Abb. (Bd 266.)

Volks- und Mittelschule, Die preußische. Entwicklung und Ziele. Von Geh Reg.-u. Schulrat Dr A. Sachse. (Bd. 432.)

Volksschule und Lehrerbildung der Vereinigten Staaten. Von Dir. Dr. F. Kuypers. M 48 Abb u. Titelb. (Bd. 150.)

Zeichenkunst. Der Weg zur Z. Von Dr. E. Weber. Mit 82 Abb. u. 1 Taf. (Bd. 130.)

III. Sprache, Literatur, Bildende Kunst und Musik.

Architektur siehe Baukunst und Renaissancearchitektur.

Ästhetik. Von Prof Dr. R. Hamann. (Bd 345.)
— siehe auch Poetik.

Baukunst. Deutsche B. im Mittelalter. Von Geh Reg.-Rat Prof Dr. A. Matthaei. 3 Aufl. Mit zahlr. Abb i T. u. auf 2 Doppeltafeln. (Bd 8.)
— Deutsche B. seit dem Mittelalter bis z. Ausg. des 18. Jahrh. Von Geh. Reg.-Rat Prof. Dr A. Matthaei. Mit 62 Abb und 3 Tafeln. (Bd 326.)
— Deutsche B. im 19. Jahrh. Von Geh. Reg.-Rat Prof Dr. A. Matthaei. Mit 35 Abb. (Bd. 453.)
— siehe auch Renaissancearchitektur.

Beethoven siehe Haydn.

Bildenden Kunst, Bau und Leben der. Von Dir. Prof Dr. Th Volbehr. 2. Aufl. Mit 44 Abb. (Bd 68.)
— siehe auch Baukunst, griech. Kunst, Impressionismus, Kunst, Maler, Malerei, Stile.

Björnson siehe Ibsen.

Buch. Wie ein Buch entsteht siehe VI.

Buchgewerbe. Das B. u. d. Kultur s. IV.

Dekorative Kunst des Altertums. Von Dr. Fr. Poulsen. Mit 112 Abb. (Bd. 454.)

Deutsch siehe Baukunst, Drama, Frauendichtung, Heldensage, Kunst, Literatur, Lyrik, Maler, Malerei, Personennamen, Romantik, Sprache, Volkslied, Volkssage.

Drama, Das. V. Dr B. Busse. M. 3 Abb. 3 Bde. I: Von d. Antike z. franz. Klassizismus. II: V Versailles bis Weimar. III: V d Romant. z. Gegenw. (Bd. 287/289.)

Drama. D. dtsche. D. d. 19. Jahrh. In s. Entwickl. dargest. v. Prof. Dr. G. Witkowski. 4 Aufl. M. Bildn. Hebbels. (Bd. 51.)
— siehe auch Grillparzer, Hauptmann, Hebbel, Ibsen, Lessing, Literatur, Schiller, Shakespeare, Theater.

Französische Roman, Der, und die Novelle. Von O Flake (Bd. 377.)

Frauendichtung. Geschichte der deutschen F. seit 1800. Mit 3 Bildnissen auf 1 Tafel Von Dr. H. Spiero. (Bd. 390.)

Fremdwortkunde. Von Dr. Elise Richter. (Bd 570.)

Gartenkunst siehe Abt. VI.

Griechische Komödie. Die. Von Prof Dr. A Körte M Titelb. u. 2 Taf (Bd. 400.)

Griechische Kunst. Die Blütezeit der g. K. im Spiegel der Reliefsarkophage. Eine Einführ. i d griech. Plastik. V. Dr. H. Wachtler. M 8 Taf. u. 32 Abb. (Bd. 272.)
— siehe auch Dekorative Kunst.

Griechische Tragödie. Die. Von Prof Dr. J. Geffcken. (Bd 566.)

Grillparzer, Franz. Der Mann u d Werk. V Prof. Dr A. Kleinberg. M Bildn.

Harmonium s. Tasteninstrum. (Bd 543.)

Hauptmann, Gerhart. V Prof. Dr. E. Sulger-Gebing. 2. verb u. vermehrte Aufl. Mit 1 Bildn. (Bd 283.)

Sage siehe Heldensage, Volkssage, Mythol.
Schiller. Von Prof. Dr. Th. Ziegler. Mit 1 Bildn. 3. Aufl. 13.—18. T. (Bd. 74.)
Schillers Dramen. Von Progymnasialdirektor E. Heusermann. (Bd. 493.)
Shakespeare und seine Zeit. Von Prof. Dr. E. Sieper. M. 3 Abb. 2. Aufl. (Bd. 185.)
Sprache, Die Haupttypen des menschlich. Sprachbaus. Von weil. Prof. Dr. F. N. Finck. (Bd. 268.)
— **Die deutsche Sprache von heute.** Von Dr. W. Fischer. (Bd. 475.)
— **Fremdwortkunde.** Von Dr. Elise Richter. (Bd. 570.)
— siehe auch Phonetik, Rhetorik; ebenso Sprache u. Stimme Abt. V.
Sprachstämme des Erdkreises. Von weil. Prof. Dr. F. N. Finck. 2. Aufl. (Bd. 267.)
Sprachwissenschaft. Von Prof. Dr. Kr. Sandfeld-Jensen. (Bd. 472.)
Stile, Die Entwicklungsgesch. d. St. in der bild. Kunst. V. Dr. E. Cohn-Wiener. 2 Bde. I: V. Altertum bis zur Gotik. M. 65 Abb. 2. Aufl. II: V. d. Renaiss. b. z. Geg. M. 31 Abb. (Bd 317, 318.)
Sturm und Drang. Von Prof. Dr. R. Unger. (Bd. 589.)
Tasteninstrumente. Klavier, Orgel, Harmonium. V. Prof. Dr. O. Bie. (Bd. 325.)
Theater, Das. Schauspielhaus u. -kunst v. griech. Altert. bis auf d. Gegenw. V. Prof. Dr. Chr. Gaehde. 2. A. 18 Abb. (Bd. 230.)
Tonkunst siehe Musik.
Tragödie s. Griech. Tragödie.
Urheberrecht siehe Abt. VI.
Volkslied, Das deutsche. Über Wesen und Werden d. deutschen Volksgesanges. Von Dr. J. W. Bruinier. 5. Aufl. (Bd. 7.)
Volksmärchen, Das deutsche V. Von Pfarrer K. Spieß. (Bd. 587.)
Volkssage, Die deutsche. Übersichtl. dargest. v. Dr. O. Böckel. 2. Aufl. (Bd. 262.)
— siehe auch Heldensage, Mythologie.
Wagner. Das Kunstwerk Richard Wagners. Von Dr. E. Istel. Mit Bildn. (Bd. 330.)
— siehe auch Musik, Romantik u. Oper.
Wörterbuch s. Literaturkundliches W.
Zeichenkunst. Der Weg zur Z. Von Dr. E. Weber. M. 82 Abb. u. 1 Taf. (Bd. 430.)
— s. auch Perspektive, Projektionslehre.
Zeitungswesen. V. Dr. H. Diez. (Bd. 328.)

IV. Geschichte, Kulturgeschichte und Geographie.

Afrika. V. Prof. Dr. K. Dove. (Bd. 505.)
Alpen, Die. Von H. Reishauer. Mit 26 Abb. u. 2 Karten. (Bd. 276.)
Altertum, Das, im Leben der Gegenwart. V. Prov.-Schul- u. Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. P. Cauer. 2. A. (Bd. 356.)
Amerika. Gesch. d. Verein. Staaten v. A. V. Prof. Dr. E. Daenell. 2. A. (Bd. 147.)
Amerikaner, Die. V. N. M. Butler. Dtsch. v. Prof. Dr. Taszzowski. (Bd. 319.)
— s. Volksschule u. Lehrerbild.; Technische Hochschulen, Univers. Amerikas Abt. II.
Antike Wirtschaftsgeschichte. Von Dr. O. Neurath. (Bd. 258.)
Antikes Leben nach den ägyptischen Papyri. Von Geh. Postrat Prof. Dr. Fr. Preisigke. Mit 1 Tafel. (Bd. 565.)
Arbeiterbewegung s. Soziale Bewegungen.
Australien und Neuseeland. Land, Leute und Wirtschaft. Von Prof. Dr. R. Schachner. Mit 23 Abb. (Bd. 366.)
Babylonische Kultur, Die, i. Verbreit. u. i. Nachwirkungen auf d. Gegenw. V. Prof. Dr. F. C. Lehmann-Haupt. (Bd. 579.)
Baltisch. Provinzen. V. Dr. V. Tornius. 2. Aufl. M. 8 Abb. u. 2 Kartenskt. (Bd. 542.)
Bauernhaus. Kulturgeschichte des deutschen B. Von Baurat Dr.-Ing. Chr. Ranck. 2. Aufl. Mit 70 Abb. (Bd. 121.)
Bauernstand. Gesch. d. dtsch. B. V. Prof. Dr. H. Gerdes. M. 21 Abb. (Bd. 320.)
Belgien. Von Dr. V. Oßwald. 2. verbess. Aufl. M. 5 Kart. (Bd. 501.)
Bismarck und seine Zeit. Von Professor Dr. V. Valentin. Mit einem Bildn. Bismarcks. 13.—15. Taus. (Bd. 500.)
Brandenburg.-preuß. Gesch. Von Archivassistent Dr. Fr. Israel. 2 Bde. I. V. d. ersten Anfängen b. z. Tode König Fr. Wilhelms I. 1740. II. V. der Regier. Frdr. d. Gr. b. zum Ausbruch des Weltkrieges. (Bd. 440 441.)
Buchgewerbe. Das B. und die Kultur. Mit 1 Abb. (Bd. 182.)
— siehe auch Schrift- und Buchwesen; ebenso Wie ein Buch entsteht in Abt. VI.
Bulgarien. Von Otto Müller-Neudorf. (Bd. 597.)
Bürger im Mittelalter s. Städte.
Byzant. Charakterköpfe. V. Privatdoz. Dr. K. Dieterich. Mit 2 Bildn. (Bd. 244.)
Calvin, Johann. Von Pfarrer Dr. G. Sodeur. Mit 1 Bildnis. (Bd. 247.)
China. V. Prof. Dr. A. Conrady. (Bd. 557.)
Christentum u. Weltgeschichte seit der Reformation. Von Prof. D. Dr. K. Sell. 2 Bde. (Bd. 297 298.)
Deutsch siehe Bauernhaus, Bauernstand, Dorf, Feste, Frauenleben, Geschichte, Handel, Handwerk, Jahresfeste, Reich, Staat, Städte, Verfassung, Verfassungsr., Volksstämme, -trachten, Wirtschaftsl. usw.
Deutschtum im Ausland, Das. Von Prof. Dr. R. Hoeniger. (Bd. 402.)
Dorf. Das deutsche. Von R. Mielke. 2. Aufl. Mit 51 Abb. (Bd. 192.)
Eiszeit, Die, und der vorgeschichtliche Mensch. Von Prof. Dr. G. Steinmann. 2. Aufl. M. 24 Abb. (Bd. 302.)
England. Von Prof. Dr. W. Dibelius. 2 Bde. (Bd 446/447.)

England u. Deutschland i. ihr. Beziehungen v. Mittelalter b. z. Gegenw. V. Prof. Dr. W. Langenbeck. (Bd. 543.)

— **Englands Weltmacht in ihrer Entwicklung vom 17. Jahrhundert bis auf unsere Tage.** V. Prof. Dr. W. Langenbeck. 2. Aufl. Mit 8 Bildn. (Bd. 174.)

Entdeckungen. Das Zeitalter der E. Von Prof. Dr. S. Günther. 3. Aufl. Mit 1 Weltkarte. (Bd. 26.)

Erde siehe Mensch u. E.

Erdkunde s. Wirtsch. Erdk., Geogr. [(Bd. 571.)

Europäische Vorgeschichte. V. H. Schmidt.

Familienforschung. Von Dr. E. Devrient. M. 7 Abb. u. 2 Taf. (Bd. 350.)

Feste, Deutsche, u. Volksbräuche. V. Priv.-Doz. Dr. E. Fehrle. M. 30 Abb. (Bd. 518.)

Frankreich s. Königst., Napol. I., Revolut.

Frauenbewegung, Die moderne. Ein geschichtlicher Überblick. Von Dr. K. Schirmacher. 2. Aufl. (Bd. 67.)

Frauenleben, Deutsch., i. Wandel d. Jahrhunderte. Von Geh. Schulrat Dr. Ed. Otto. (Bd. 45.)

Friedrich d. Gr. V. Prof. Dr. Th. Bitterauf. 2. A. M. 2 Bild. (Bd. 246.)

Gartenkunst. Geschichte d. G. V. Baurat Dr.-Ing. Chr. Ranck. Mit 41 Abb. [(Bd. 274.)

German. Heldensage s. Heldens.

Germanische Kultur in der Urzeit. Von Prof. Dr. G. Steinhausen. 3. Aufl. Mit 14 Abb. (Bd. 75.)

Geschichte. Deutsche G. im 19. Jahrhundert bis zur Reichseinheit. Skizzen zur Entwicklungsgeschichte der deutschen Einheit. Von Prof. Dr. R. Schwemer. 3 Bde. I: Restauration u. Revolution. 3. Aufl. (Bd. 37.) II: Die Reaktion u. die neue Ära. 2. Aufl. (Bd. 101.) III: V. Bund z. Reich. 2. Aufl. (Bd. 102.)

— **der Römer** s. Römer.

Griechentum. Das G. in seiner geschichtlichen Entwicklung. Von Prof. Dr. R. v. Scala. Mit 46 Abb. (Bd. 471.)

Griechische Städte. Kulturbilder aus gr. St. Von Oberlehrer Dr. E. Ziebarth. 2. A. M. 23 Abb. u. 2 Tafeln. (Bd. 131.)

Handel. Geschichte d. Welthandels. V. Prof. Dr. M. G. Schmidt. 3. Aufl. (Bd. 118.)

— **Geschichte des deutschen Handels.** Von Prof. Dr. W. Langenbeck. (Bd. 237.)

Handwerk, Das deutsche, in seiner kulturgeschichtl. Entwickl. V. Geh. Schulrat Dr. E. Otto. 4. A. M. 27 Abb. (Bd. 14.)

— siehe auch Dekorative Kunst Abt. III

Haus. Kunstpflege in Haus u. Heimat. V. Superintendent R. Bürkner. 2. Aufl. Mit 29 Abb. (Bd. 77.)

— siehe auch Bauernhaus, Dorf; Wohnungseinrichtung, Wohnhaus Abt. VI.

Heldensage, Die germanische. Von Dr. J. W. Bruinier. (Bd. 486.)

Hellenist.-röm. Religionsgeschichte s. Abt. I.

Holland siehe Städtebilder, Historische.

Japaner, Die, i. d. Weltwirtschaft. V. Prof. Dr. K. Rathgen. 2. Aufl. (Bd. 72.)

Jesuiten, Die. Eine histor. Skizze. Von Prof. Dr. H. Boehmer. 3. Aufl. (Bd. 49.)

Indogermanenfrage. V. Dir. Dr. R. Agahd. (Bd. 594.)

Internationale Leben, Das, der Gegenw. Von A. H. Fried. M. 1 Taf. (Bd. 226.)

Islam, Der. Von Prof. Dr. Horovitz. (Bd. 506.)

— s. a. Religion i. Orient Abt. I: Kunst des Islams Abt. III.

Island, d. Land u. d. Volk. V. Prof. Dr. P. Herrmann. M. 9 Abb. (Bd. 461.)

Kaisertum und Papsttum. Von Prof. Dr. A. Hofmeister. (Bd. 576.)

Kalender siehe Abt. V.

Kartenkunde (unter bes. Berücksichtigung topographischer Karten). Von Finanzrat Dr.-Ing. A. Egerer. M. Abb. (Bd. 560.)

Kirche s. Staat u. K.

Kolonialgeschichte, Allgemeine. Von Prof. Dr. F. Keutgen. 2 Bde. (Bd. 545/546.)

Königstum, Französisches. Von Prof. Dr. R. Schwemer. (Bd. 574.)

Krieg, Der, im Zeitalter des Verkehrs und der Technik. Von Major A. Meyer. M. 3 Abb. u. 2 Taf. (Bd. 271.)

— **Kulturgeschichte d. Krieges.** Von Prof. Dr. K. Weule, Geh. Hofrat Prof. Dr. E. Bethe, Prof. Dr. B. Schmeidler, Prof. Dr. A. Doren, Prof. Dr. P. Herre. (Bd. 561.)

— **Der Dreißigjährige Krieg.** Von Dr. Fritz Endres. (Bd. 577.)

— **Vom Kriegswesen im 19. Jahrhundert.** Von Major O. v. Sothen. Mit 9 Übersichtskarten. (Bd. 59.)

— **Krieg und Sieg.** Eine kurze Darstellung mod. Kriegskunst. Von Kais. Ottom. Major a. D. F. C. Endres. (Bd. 519.)

Kriegsschiff, Das. Seine Entstehung und Verwendung. Von Geh. Marine-Baurat E. Krieger. Mit 60 Abb. (Bd. 389.)

Kulturgeschichte d. Krieges s. Krieg.

Luther. Martin L. u. d. dtsche. Reformation. Von Prof. Dr. W. Köhler. M. 1 Bildn. Luthers. (Bd. 515.)

— s. auch Von L. zu Bismarck; ferner Luther Abt. I. [(Bd. 572.)

Marx. Von Prof. Dr. R. Wilbrandt.

Mensch u. Erde. Skizzen v. den Wechselbeziehungen zw. beiden. V. weil. Geh. Rat Prof. Dr. A. Kirchhoff. 4. Aufl.

— s. a. Eiszeit; Mensch Abt. V. [(Bd. 31.)

Mittelalterliche Kulturideale. Von Prof. Dr. V. Vedel. 2 Bde. I: Heldenleben. II: Ritterromantik. (Bd. 292, 293.)

— s. auch Städte u. Bürger i. M.

Moltke. V. Kaiserl. Ottoman. Major a. D. F. C. Endres. Mit 1 Bildn. (Bd. 415.)

Münze, Die, als histor. Denkmal sowie i. Bedeut. im Rechts- u. Wirtschaftsleben. Von Prof. Dr. A. Luschin v. Ebengreuth. M. 53 Abb. (Bd. 91.)

— s. a. Finanzwiss.; Geldwesen Abt. VI.

Mykenische Kultur, Die. Von Prof. Dr. F. C. Lehmann-Haupt. (Bd. 581.)
Mythologie s. Abt. I.
Napoleon I. Von Prof. Dr. Th. Bitterauf. 3. Aufl. Mit 1 Bildn. (Bd. 195.)
Nationalbewußtsein siehe Volk.
Naturvölker, Die geistige Kultur der N. V. Prof. Dr. K. Th. Preuß. M. 9 Abb. — s. a. Völkerkunde, allg. (Bd. 452.)
Neuseeland s. Australien.
Orient, Der. Eine Länderkunde. Von E. Banse. 3 Bde. I: Die Atlasländer. Marokko, Algerien, Tunesien. Mit 15 Abb., 10 Kartenskizzen, 3 Diagr. und 1 Tafel. (Bd. 277.) II: Der arabische Orient. Mit 29 Abb. und 7 Diagramm. (Bd. 278.) III: Der arische Orient. Mit 34 Abb., 3 Karten u. 2 Diagr. (Bd. 279.)
— s. auch Palästina, Türkei.
Österreich. Geschichte der auswärtigen Politik Ö. im 19. Jahrh. Von R. Charmatz. 2 Bde. I. Bis zum Sturze Metternichs. (Bd. 374.) II. Von der Revolut. b. z. Annexion (1848 bis 1908). (Bd. 375.)
— Österreichs innere Geschichte v. 1848 bis 1907. V. R. Charmatz. 2 Bde. 2. Aufl. Bd. I: D. Vorherrsch. d. Deutschen. Bd. II: Der Kampf d. Nationen. (Bd. 242, 243.)
— **Österr.-Ungarn.** 2 Bde. Bd. I. Land, Bevölkerung, wirtschaftl. Verhältnisse, materielle Kultur. Von Prof. Dr. F. Heiderich. Bd. II. Geschichte, Staatsverfassung, geistige Kultur, Beziehungen zu and. Ländern, insbesond. Deutschland. V. Prof. Dr. O. Weber. (Bd. 551/552.)
Ostmark s. Abt. VI.
Ostseegebiet, Das. V. Prof. Dr. G. Braun. M. 21 Abb. u. 1 mehrf. Karte. (Bd. 367.)
Palästina und seine Geschichte. Von weil. Prof. Dr. H. Frh. von Soden. 3. Aufl. Mit 2 Karten, 1 Plan u. 6 Ans. (Bd. 6.)
— **P. u. s. Kultur in 5 Jahrtausenden.** Von Gymn.-Oberl. Dr. P. Thomsen. Mit 36 Abb. (Bd. 260.)
Papsttum s. Kaisertum.
Papyri s. Antikes Leben.
Polarforschung. Geschichte der Entdeckungsreisen zum Nord- u. Südpol v. d. ältest. Zeiten bis zur Gegenw. V. Prof. Dr. K. Hassert. 3. Aufl. M. 6 Kart. (Bd. 38.)
Polen. Mit einem geschichtl. Überblick über d. polnisch-ruthenische Frage. V. Prof. Dr. R. F. Kaindl. M. 6 Karten. (Bd. 547.)
Politik. V. Dr. A. Grabowsky. (Bd. 537.)
— **Umrisse der Weltpolitik.** V. Prof. Dr. J. Hashagen. 3 Bde. I: 1871 bis 1907. II: 1908—1914. III: D. polit. Ereign. währ. d. Krieges. (Bd. 553/555.)
— **Politische Geographie.** Von Dr. E. Schöne. Mit 7 Kart. (Bd. 353.)
— **Politische Hauptströmungen in Europa im 19. Jahrhundert.** Von weil. Prof. Dr. K. Th. v. Heigel. 3. Aufl. (Bd. 129.)
Pompeji, eine hellenistische Stadt in Italien. Von Prof. Dr. Fr. v. Duhn. 2. Aufl. Mit 62 Abb. (Bd. 114.)

Preußische Geschichte s. Brandenb.-pr. G.
Reaktion und neue Ära s. Gesch., deutsche.
Reformation s. Calvin, Luther.
Reich. Das deutsche R. von 1871 bis zum Weltkrieg. Von Archivassistent Dr. Fr. Israel. (Bd. 575.)
Religion s. Abt. I.
Restauration und Revolution siehe Geschichte, deutsche.
Revolution. Die Französ. V. Prof. Dr. Th. Bitterauf. M. 8 Bild. (Bd. 346.)
— **R. 1848.** 6 Vorträge. Von Prof. Dr. O. Weber. 2. Aufl. (Bd. 53.)
Rom. Das alte Rom. Von Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. O. Richter. Mit Bilderanhang u. 4 Plänen. (Bd. 386.)
— Soziale Kämpfe i. alt. Rom. V. Privatdozent Dr. L. Bloch. 3. Aufl. (Bd. 22.)
— **Roms Kampf um die Weltherrschaft.** V. Prof. Dr. J. Kromayer. (Bd. 368.)
Römer. Geschichte der R. Von Prof. Dr. R. v. Scala. (Bd. 578.)
— siehe auch Hellenist.-röm. Religionsgeschichte Abt. I; Pompeji Abt. II.
Rußland. 2 Bde. I: Wirtschaftl. Kultur. Von Syndikus Dr. Wallroth. II: Geistige Kultur. (Bd. 562/563.)
Schrift- und Buchwesen in alter und neuer Zeit. Von Prof. Dr. O. Weise. 3. Aufl. Mit 37 Abb. (Bd. 4.)
— s. a. Buchgewerbe; Wie e. B. entsteht Abt. VI.
Schweiz, Die. Land, Volk, Staat u. Wirtschaft. Von Reg.- u. Ständerat Dr. O. Wettstein. Mit 1 Karte. (Bd. 482.)
Seekrieg s. Kriegsschiff.
Soziale Bewegungen und Theorien bis zur modernen Arbeiterbewegung. Von G. Maier. 4. Aufl. (Bd. 2.)
— s. a. Marx, Rom; Sozialism. Abt. VI.
Staat. St. u. Kirche in ihr. gegens. Verhältnis seit d. Reformation. V. Pfarrer Dr. phil. A. Pfannkuche. (Bd. 485.)
— **Der deutsche St.** Von Geh. Justizrat Prof. Dr. F. v. Liszt. (Bd. 600.)
Städte, Die. Geogr. betrachtet. V. Prof. Dr. K. Hassert. M. 21 Abb. (Bd. 163.)
— Dtsche. Städte u. Bürger i. Mittelalter. V. Prof. Dr. B. Heil. 3. Aufl. Mit zahl. Abb. u. 1 Doppeltafel. (Bd. 43.)
— **Historische Städtebilder aus Holland und Niederdeutschland.** V. Reg.-Baum. a. D. A. Erbe. M. 59 Abb. (Bd. 117.)
— s. a. Griech. Städte, Pompeji, Rom.
Student, Der Leipziger, von 1409 bis 1909. Von Dr. W. Bruchmüller. Mit 25 Abb. (Bd. 273.)
Studententum. Geschichte d. deutschen St. Von Dr. W. Bruchmüller. (Bd. 477.)
Türkei. Die. V. Reg.-Rat V. R. Krause. Mit 2 Karten. (Bd. 469.)
Ungarn siehe Österreich.
Verfassung. Grundzüge der V. des Deutschen Reiches. Von Geheimrat Prof. Dr. E. Löning. 4. Aufl. (Bd. 34.)

Verfassungsrecht, Deutsches, in geschichtlicher Entwicklung. Von Prof. Dr. Ed. Hubrich. 2. Aufl. (Bd. 80.)
Volk. Vom deutschen V. zum dt. Staat. Eine Gesch. d. dt. Nationalbewußtseins. V. Prof. Dr. P. Joachimsen. (Bd. 511.)
Völkerkunde, Allgemeine. I: Das Feuer, der Nahrungserwerb, Wohnung, Schmuck und Kleidung. Von Dr. A. Heilborn. M. 54 Abb. (Bd. 487.) II: Waffen und Werkzeuge, die Industrie, Handel und Geld, die Verkehrsmittel. Von Dr. A. Heilborn. Mit 51 Abbild. (Bd. 488.) III: Die geistige Kultur der Naturvölker. Von Prof. Dr. K. Th. Preuß. Mit 9 Abbildungen. (Bd. 452.)
Volksbräuche, deutsche, siehe Feste.
Volksstämme, Die deutschen, und Landschaften. Von Prof. Dr. O. Weise. 4. Aufl. Mit 29 Abb. (Bd. 16.)
Volkstrachten, Deutsche. Von Pfarrer K. Spieß. Mit 11 Abb. (Bd. 342.)
Vom Bund zum Reich siehe Geschichte.
Von Jena bis zum Wiener Kongreß. Von Prof. Dr. G. Roloff. (Bd. 465.)
Von Luther zu Bismarck. 12 Charakterbild. a. deutscher Gesch. V. Prof. Dr. O. Weber. 2 Bde. 2. Aufl. (Bd. 123/124.)
Weltgeschichte s. Christentum.
Welthandel s. Handel.
Weltpolitik s. Politik.
Wirtschaftliche Erdkunde. Von weil. Prof. Dr. Chr. Gruber. 2. Aufl. Bearb. von Prof. Dr. K. Dove. (Bd. 122.)
Wirtschaftsleben, Deutsches. Auf geogr. Grundlage geschildert. Von weil. Prof. Dr. Chr. Gruber. 3. Aufl. Neubearb. von Dr. H. Reinlein. (Bd. 42.)
— s. auch Abt. VI.
Wirtschaftsgeschichte, Antike. Von Dr. O. Neurath. (Bd. 258.)
— s. a. Antikes Leben n. d. ägypt. Papyri.

V. Mathematik, Naturwissenschaften und Medizin.

Aberglaube, Der, in der Medizin u. s. Gefahr f. Gesundh. u. Leben. V. Prof. Dr. D. v. Hansemann. 2. Aufl. (Bd. 83.)
Abstammungs- und Vererbungslehre, Experimentelle. Von Prof. Dr. E. Lehmann. Mit 26 Abb. (Bd. 379.)
Abstammungslehre u. Darwinismus. V. Pr. Dr. R. Hesse. 4. A. M. 37 Fig. (Bd. 39.)
Abwehrkräfte d. Körpers, Die. Einführ. i. d. Immunitätslehre. V. Prof. Dr. med. H. Kämmerer. M. 52 Abb. (Bd. 479.)
Algebra siehe Arithmetik.
Alkoholismus, Der. Von Dr. G. B. Gruber. Mit 7 Abb. (Bd. 103.)
— Seine Wirkungen u. s. Bekämpf. Hrsg. v. Zentralverb. z. Bekämpf. d. Alkoholismus in Berlin. III. Teil. (Bd. 145.) I. u. II. Teil s. Alkoholismus v. Gruber.
Anatomie d. Menschen, Die. V. Prof. Dr. K. v. Bardeleben. 6 Bde. Jeder Bd. mit zahlr. Abb. (Bd. 418 423.) I. Zellen- und Gewebelehre. Entwicklungsgeschichte. Der Körper als Ganzes. 2. Aufl. II. Das Skelett. 2. Aufl. III. Das Muskel- u. Gefäßsystem. 2. Aufl. IV. Die Eingeweide (Darm-, Atmungs-, Harn- und Geschlechtsorgane). 2. Aufl. V. Nervensystem und Sinnesorgane. VI. Statik u. Mechanik d. menschl. Körpers.
— siehe auch Wirbeltiere.
Aquarium, Das. Von E. W. Schmidt. Mit 15 Fig. (Bd. 335.)
Arbeitsleistungen des Menschen, Die. Einführ. in d. Arbeitsphysiologie. V. Prof. Dr H. Boruttau. M. 14 Fig. (Bd. 539.)
— **Berufswahl, Begabung u. Arbeitsleistung in i. gegens. Beziehg.** V. W. J. Ruttmann. Mit 7 Abb. (Bd. 522.)
Arithmetik und Algebra zum Selbstunterricht. Von Prof. P. Crantz. 2 Bände. I. Teil: Die Rechnungsarten. Gleichungen 1. Grades mit einer und mehreren Unbekannten. Gleichungen 2. Grades. 4. Aufl. 16.—22. Taus. Mit 9 Fig. II. Teil: Gleichungen. Arithmet. u. geometr. Reih. Zinseszins- u. Rentenrechn. Kompl. Zahlen. Binomisch. Lehrsatz. 3. A. Mit 21 Fig. (Bd. 120, 205.)
Arzneimittel und Genußmittel. Von Prof. Dr. O. Schmiedeberg. (Bd. 363.)
Arzt, Der. Seine Stellung und Aufgaben im Kulturleben der Gegenw. Von Dr. med. M. Fürst. (Bd. 265.)
Astronomie. Probleme d. mod. A. V. Prof. Dr. S. Oppenheim. 11 Fig. (Bd. 355.)
— **Die A. in ihrer Bedeutung für das praktische Leben.** Von Prof. Dr. A. Marcuse. Mit 26 Abb. (Bd. 378.)
— **Wörterbuch der Astronomie und mathematischen Geographie** einschl. der nautischen und aeronautischen Navigation. Von Prof. Dr. A. Marcuse. (Bd. 425.)
— siehe auch Weltall, Weltbild, Sonne, Mond, Planeten.
Atome. Molcküle — A. — Weltäther. V. Prof. Dr. G. Mie. 3. Afl. 27 Fig. (Bd. 58.)
Auge des Menschen, Das, und seine Gesundheitspflege. Von Prof. Dr. G. Abelsdorff. Mit 15 Abb. (Bd. 149.)
Auge, Das, und die Brille. Von Dr. M. v. Rohr. Mit 84 Abb. und 1 Lichtdrucktafel. (Bd. 372.)
Bakterien, Die, im Kreislauf des Stoffes in der Natur und im Haushalt des Menschen. Von Prof. Dr. E. Gutzeit. 2. Aufl. Mit Abb. (Abb. 233.)
— **Die krankheiterregenden Bakterien.** Von Privatdozent Dr. M. Loehlein. 33 Abb. (Bd. 307.)
— s. a. Abwehrkräfte, Desinfektion, Pilze, Schädlinge.

Bau u. Tätigkeit d. menschl. Körpers. Einf. i. d. Physiol. d. M. V. Prof. Dr. H. Sachs. 4. Aufl. 14.—20. T. M. 34 Abb. (Bd. 32.)

Begabung s. Berufswahl.

Befruchtungsvorgang, Der, sein Wesen und s. Bedeutung. V. Dr. E. Teichmann. 2. Aufl. M. 9 Abb. u. 4 Doppeltaf. (Bd. 70.)

Berufswahl, Begabung u. Arbeitsleistung in ihren gegenseitigen Beziehungen. V. W. J. Ruttmann. M. 7 Abb. (Bd. 522.)

Bewegungslehre s. Mechan., Aufg. a. d. M. I.

Biochemie. Einführung in die B. Von Prof. Dr. W. Löb. Mit 12 Fig. (Bd. 352.)

Biologie, Allgemeine. Einführ. i. d. Hauptprobleme d. organ. Natur. V. Prof. Dr. H. Miehe. 2. A. 52 Fig. (Bd. 130.)

— **Experimentelle.** Von Dr. C. Thesing. Mit Abb. 2 Bde. I: Experim. Zellforschung. II: Regeneration, Transplantat. und verwandte Gebiete. (Bd. 336. 337.)

— siehe a. Abstammungslehre, Befruchtungsvorgang, Fortpflanzung, Lebewesen, Organismen, Mensch und Tier, Urtiere.

Blumen. Unsere Bl. und Pflanzen im Garten. Von Prof. Dr. U. Dammer. Mit 69 Abb. (Bd. 360.)

— **Uns. Bl. u. Pflanzen i. Zimmer.** V. Prof. Dr. U. Dammer. 65 Abb. (Bd. 359.)

— siehe auch Garten.

Blut. Herz, Blutgefäße und Blut und ihre Erkrankungen. Von Prof. Dr. H. Rosin. Mit 18 Abb. (Bd. 312.)

Botanik. B. d. praktischen Lebens. V. Prof. Dr. P. Gisevius. M. 24 Abb. (Bd. 173.)

— siehe Blumen, Kulturpflanzen, Lebewesen, Pflanzen, Pilze, Schädlinge, Wald; Kolonialbotanik, Tabak Abt. VI.

Brille. Das Auge und die Br. Von Dr. M. v. Rohr. Mit 84 Abb. und 1 Lichtdrucktafel. (Bd. 372.)

Chemie. Einführung in die allg. Ch. V. Dr. B. Bavink. M. Abb. (Bd. 582.)

— **Einführung in die organ. Chemie:** Natürl. u. künstl. Pflanzen- u. Tierstoffe. Von Dr. B. Bavink. Mit 7 Fig. (Bd. 187.)

— **Einführung in die anorganische Chemie.** Von Dr. B. Bavink. (Bd. 598.)

— **Einführung i. d. analyt. Chemie.** V. Dr. F. Rüsberg. 2 Bde. (Bd. 524, 525.)

— **in Küche und Haus.** Von Dr. J. Klein. 3. Aufl. (Bd. 76.)

— siehe a. Biochemie, Elektrochemie, Luft, Photoch.: Technik, Chem., Agrikulturch., Chemie u. Technol. der Sprengst. Abt. VI.

Chirurgie, Die, unserer Zeit. Von Prof. Dr. J. Feßler. Mit 52 Abb. (Bd. 339.)

Darwinismus. Abstammungslehre und D. Von Prof. Dr. R. Hesse. 4. Aufl. Mit 27 Fig. (Bd. 39.)

Desinfektion, Sterilisation und Konservierung. Von Reg.- u. Med.-Rat Dr. O. Solbrig. M. 20 Abb. i. T. (Bd. 401.)

Differential- u. Integralrechnung. Von Dr. M. Lindow. M. 42 Fig. (Bd. 387.)

Dynamik s. Mechanik, Aufg. a. d. techn. M. 2. Bd., ebenso Thermodynamik.

Eiszeit, Die, und der vorgeschichtliche Mensch. Von Prof. Dr. G. Steinmann. 2. Aufl. Mit 24 Abb. (Bd. 302.)

Elektrochemie. Von Prof. Dr. K. Arndt. Mit 38 Abb. (Bd. 234.)

Elektrotechnik, Grundlagen der E. Von Dr. A. Rotth. Mit 72 Abb. (Bd. 391.)

Energie. D. Lehre v. d. E. V. weil. Oberlehr. Dr. A. Stein. 2. A. M. 13 Fig. (Bd. 257.)

Erde s. Weltentstehung u. -untergang d. E.

Ernährung und Volksnahrungsmittel. Von weil. Prof. Dr. J. Frentzel. 3. Aufl. von Geh.-Rat Prof. Dr. N. Zuntz. Mit Abb. u. Taf. (Bd. 19.)

Experimentalchemie s. Luft usw.

Experimentalphysik s. Physik.

Farben s. Licht u. F.: s. a. Farben Abt. VI.

Festigkeitslehre s. Statik.

Fortpflanzung. F. und **Geschlechtsunterschiede d. Menschen.** Eine Einführung in die Sexualbiologie. V. Prof. Dr. H. Boruttau. M. 39 Abb. (Bd. 540.)

Garten. Der Kleing. Von Redakteur Joh. Schneider. Mit 80 Abb. (Bd. 498.)

— **Der Hausgarten.** Von Gartenarchitekt W. Schubert. Mit Abb. (Bd. 502.)

— siehe auch Blumen, Pflanzen, Gartenkunst, Gartenstadtbewegung Abt. VI.

Gebiß, Das menschl., s. Erkrank. u. Pflege. V. Zahnarzt Fr. Jäger. 24 Abb. (Bd. 229.)

Geisteskrankheiten. Von Anstaltsoberarzt Dr. G. Ilberg. (Bd. 151.)

Genußmittel siehe Kaffee, Tee, Kakao, Tabak, Arzneimittel u. Genußmittel.

Geographie s. Abt. IV.

— Mathematische G. s. Astronomie.

Geologie, Allgemeine. Von Geh. Bergrat Prof. Dr. Fr. Frech. 2. u. 3. Aufl. 6 Bände (Bd. 207/211 u. Bd. 61.)
I: Vulkane einst und jetzt. M. 80 Abb.
II: Gebirgsbau u. Erdbeben. M. 57 Abb.
III: D. Arbeit d. fließ. Wassers. 56 Abb.
IV: Die Arbeit des Ozeans und die chemische Tätigkeit des Wassers im allgemeinen. Mit 1 Titelbild und 51 Abb.
V: Steinkohle, Wüsten und Klima der Vorzeit. M. Titelb. u. 49 Abb. VI: Gletscher einst u. jetzt. M. Titelb. u. 65 Abb.

— s. a. Kohlen, Salzlagerstätt. Abt. VI.

Geometrie. Darstellende G. V. Oberlehrer P. B. Fischer. Mit Fig. (Bd. 541.)

— **Analyt. G. d. Ebene z. Selbstunterr.** Von Prof. P. Crantz. 55 Fig. (Bd. 504.)

— **Geometrisches Zeichnen.** V. Zeichenl. A. Schudeisky. Mit Fig. (Bd. 568.)

— s. a. Planim., Projektionslehre, Stereometrie, Trigonometrie.

Geschlechtskrankheiten, ihr Wesen, ihre Verbreitg., Bekämpfg. u. Verhütg. V. Generalarzt Prof. Dr. W. Schumburg. 3. Aufl. M. 4 Abb. u. 1 Tafel. (Bd. 251.)

Geschlechtsunterschiede s. Fortpflanzung.

Gesundheitslehre. Acht Vorträge aus der G. Von weil. Prof. Dr. H. Buchner. 4. Aufl. v. Obermedizinalrat Prof. Dr. M. v. Gruber. Mit 26 Abb. (Bd. 1.)

Gesundheitslehre für Frauen. Von Prof. Dr. K. Baisch. M. 11 Abb. (Bd. 538.)
— s. a. Abwehrkräfte, Bakterien, Leibesüb.
Gesundheitspolitik und Gesundheitsgesetzgebung. Von Obermedizinalrat Prof. Dr. M. v. Gruber. (Bd. 534.)
Graphische Darstellung, Die. V. Hofrat Prof. Dr. F. Auerbach. M. 100 Abb. (Bd. 437.)
Haushalt siehe Bakterien, Chemie, Desinfektion, Naturwissenschaften, Physik.
Haustiere. Die Stammesgeschichte unserer H. Von Prof. Dr. C. Keller. Mit 28 Fig. (Bd. 252.)
— siehe auch Tierzüchtung Abt. VI.
Herz. Blutgefäße und Blut und ihre Erkrankungen. Von Prof. Dr. H. Rosin. Mit 18 Abb. (Bd. 312.)
Hygiene s. Schulhygiene, Stimme.
Hypnotismus und Suggestion. Von Dr. E. Trömner. 2. Aufl. (Bd. 199.)
Immunitätslehre s. Abwehrkräfte d. Körp.
Infinitesimalrechnung. Einführung in die I. Von Prof. Dr. G. Kowalewski. 2. Aufl. Mit 18 Fig. (Bd. 197.)
Integralrechnung s. Differentialrechnung.
Kaffee, Tee, Kakao u. die übrig. narkotisch. Getränke. Von Prof. Dr. A. Wieler. Mit 24 Abb. u. 1 Karte. (Bd. 132.)
Kalender, Der. Von weil. Prof. Dr. W. F. Wislicenus. 2. Aufl. (Bd. 69.)
Kälte. Die. Wesen, Erzeug. u. Verwert. Von Dr. H. Alt. 45 Abb. (Bd. 311.)
Kinematographie s. Abt. VI.
Konservierung siehe Desinfektion.
Korallen u. and. gesteinbild. Tiere. V. Prof. Dr. W. May. Mit 45 Abb. (Bd. 231.)
Kosmetik. Ein kurzer Abriß der ärztlichen Verschönerungskunde. Von Dr. J. Saudek. Mit 10 Abb. im Text. (Bd. 489.)
Krankenpflege in Haus und Beruf. Von Chefarzt Dr. M. Berg. (Bd. 533.)
Krebs, Der. Von Prof. Dr. R. Werner. (Bd. 494.)
Kulturpflanzen. Unsere wichtigsten K. (Die Getreidegräser.) V. Prof. Dr. K. Giesenhagen. 2. Aufl. M. 38 Fig. (Bd. 10.)
Lebewesen. Die Beziehungen der Tiere und Pflanzen zueinander. Von weil. Prof. Dr. K. Kraepelin. 2. Aufl. M. 132 Abb. I. Der Tiere zueinander. II. Der Pflanzen zueinander u. zu d. Tier. (Bd 426/427.)
— s. a. Biologie, Organismen, Schädlinge.
Leibesübungen, Die, und ihre Bedeutung für die Gesundheit. Von Prof. Dr. R. Zander. 3. Aufl. Mit 19 Abb. (Bd. 13.)
— s. auch Turnen.
Licht. Das, u. d. Farben. (Einführung in die Optik.) V. Prof. Dr. L. Graetz. 4. A. 15.-20. Taus. M. 100 Abb. (Bd. 17.)
Luft, Wasser, Licht und Wärme. Neun Vorträge aus dem Gebiete der Experimentalchemie. Von Prof. Dr. R. Blochmann. 4. Aufl. Mit 115 Abb. (Bd. 5.)
Luftstickstoff. D., u. s. Verwertg. V. Prof. Dr. K. Kaiser. M. 13 Abb. (Bd. 313.)
Mathematik. Naturwissensch. u. M. i. klass. Altertum. Von Prof. Dr. Joh. L. Heiberg. Mit 2 Fig. (Bd. 370.)
— **Math. Formelsammlung.** Ein Wiederholungsbuch d. Elementarmath. V. Prof. Dr. S. Jakobi. (Bd. 567.)
— **Praktische Mathem.** V. Prof. Dr. R. Neuendorff. I. Graph. und numer. Rechnen, kaufm. Rechnen i. tägl. Leben, Wahrscheinlichkeitsrechnung. M. 62 Fig. u. 1 Tafel. II. Geometr. Konstruktionen, Perspektive, Ort-, Zeit- u. Entfernungsberechnungen. Mit Fig. (Bd. 341, 526.)
— **Mathemat. Spiele.** V. Dr. W. Ahrens. 3. Aufl. M. Titelbl. u. 77 Fig. (Bd. 170.)
— s. a. Arithmetik, Diff.- u. Integralrechn., Geometrie, Infinitesimalrechn., Perspektive, Planim., Projektionsl., Stereom., Trigon., Wahrscheinlichkeitsrechn.
Mechanik. Von Kais. Geh. Reg.-Rat A. v. Ihering. 2 Bde. I: Die Mechanik d. fest. Körper. Mit 61 Abb. II: D. Mech. d. flüss. Körper. 34 Abb. (Bd. 303, 304.)
— **Aufgaben aus d. technischen Mechanik** für d. Schul- u. Selbstunterr. V. Prof. R. Schmitt. I. Bewegungslehre, Statik. 156 Aufg. u. Lösungen. M. zahlr. Fig. i. T. II. Dynamik. 140 Aufg. u. Lösungen. M. zahlr. Fig. i. T.
— siehe auch Statik. (Bd. 558/559.)
Meer. Das M., s. Erforsch. u. s. Leben. Von Prof. Dr. O. Janson. 3. A. 40 F. (Bd. 30.)
Mensch. Entwicklungsgeschichte d. M. V. Dr. A. Heilborn. Mit 60 Abb. (Bd. 388.)
— **Mensch d. Urzeit, Der.** Vier Vorlesung. aus der Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechts. V. Dr. A. Heilborn. 2. Aufl. Mit zahlr. Abb. (Bd. 62.)
— **Der vorgeschichtl. Mensch** siehe Eiszeit.
— **Mensch u. Erde.** Skizzen von den Wechselbeziehungen zwischen beiden. Von weil. Prof. Dr. A. Kirchhoff. 4. A. (Bd. 31.)
— **Natur u. Mensch** siehe Natur.
Menschl. Körper. Bau u. Tätigkeit d. menschl. K. Einführung in die Physiol. d. Menschen. Von Prof. Dr. H. Sachs. 4. Aufl. 14.—20. T. Mit 31 Abb. (Bd. 32.)
— s. auch Anatomie, Arbeitsleistungen, Auge, Blut, Gebiß, Herz, Fortpflanzg., Nervensystem, Physiol., Sinne, Verbild.
Mikroskop, Das. Von Prof. Dr. Scheffer. Mit 99 Abb. 2. Aufl. (Bd. 35.)
— s. auch Pflanzenwelt d. M.
Moleküle — Atome — Weltäther. V. Prof. Dr. G. Mie. 3. A. M. 27 Fig. (Bd. 58.)
Mond, Der. Von Prof. Dr. J. Franz. Mit 34 Abb. 2. Aufl. (Bd. 90.)
Nahrungsmittel s. Ernährung u. Volksn.
Natur u. Mensch. V. Direkt. Prof. Dr. M. G. Schmidt. Mit 19 Abb. (Bd. 458.)
Naturlehre siehe Physik.
Naturphilosophie, Die mod. V. Privatdoz. Dr. J. M. Verweyen. (Bd. 491.)
Naturwissenschaft und Religion. N. und R. in Kampf und Frieden. Von Dr. A. Pfannkuche. 2. Aufl. (Bd. 141.)

Naturwissenschaft und Technik. Am sausenden Webstuhl der Zeit. Übersicht über Wirkung der Entwicklung der N. und T. auf das gesamte Kulturleben. Von Prof. Dr. W. Launhardt. 3. Aufl. Mit 16 Abbildungen. (Bd. 23.)

Naturwissenschaften im Haushalt. Von Dr. J. Bongardt. 2 Bde. I. Wie sorgt die Hausfrau f. d. Gesundheit d. Familie? 31 Abb. II. Wie sorgt die Hausfrau f. gute Nahrung? 17 Abb. (Bd. 125/126.)

— **N. u. Math. im klass. Altertum.** Von Prof. Dr. Joh. L. Heiberg. Mit 2 Fig. (Bd. 370.)

Nerven. Vom Nervensystem, sein. Bau u. sein. Bedeutung für Leib u. Seele in gesund. u. krank. Zustande. V. Prof. Dr. R. Zander. 2 Aufl. Mit 27 Fig. (Bd. 48.)

— siehe auch Anatomie.

Optik. Die opt. Instrumente. Von Dr. M. v. Rohr. 2. Aufl. M. 84 Abb. (Bd. 88.)

— s. a. Auge, Brille, Kinemat., Licht u. Farbe, Mikrosk., Spektrosk., Strahlen.

Organismen. D. Welt d. O. In Entwickl. u. Zusammenhang dargest. V. Prof. Dr. K. Lampert. Mit 52 Abb. (Bd. 236.)

— siehe auch Lebewesen.

Paläozoologie siehe Tiere der Vorwelt.

Perspektive, Grundzüge der P. nebst Anwendg. V. Prof. Dr. K. Doehlemann. Mit 91 Fig. u. 11 Abb. (Bd. 510.)

Pflanzen. Vermehrung u. Sexualität bei den Pfl. Von Prof. Dr. E. Küster. Mit 38 Abb. (Bd. 112.)

— **Die fleischfressenden Pflanzen.** Von Dr. A. Wagner. Mit 82 Abb. (Bd. 344.)

— **Uns. Blumen u. Pfl. i. Garten.** V. Prof. Dr. U. Dammer. M. 69 Abb. (Bd. 360.)

— **Uns. Blumen u. Pfl. i. Zimmer.** V. Prof. Dr. U. Dammer. M. 65 Abb. (Bd. 359.)

— s. a. Botanik, Garten, Kulturpfl., Lebewesen, Pilze, Schädlinge.

Pflanzenphysiologie. V. Prof. Dr. H. Molisch. Mit zahlr. Fig. (Bd. 569.)

Pflanzenwelt des Mikroskops, Die. Von Lehr. E. Reukauf. 100 Abb. (Bd. 181.)

Photochemie. Von Prof. Dr. G. Kümmell. Mit 23 Abb. (Bd. 227.)

Photographie s. Abt. VI.

Physik. Einführung in d. Ph. Die Grundbegriffe der modernen Naturlehre. V. Hofrat Prof. Dr. F. Auerbach. 4. Afl. Mit zahlr. Fig. (Bd. 40.)

— **Werdegang der mod. Ph.** V. Oberlehr. Dr. H. Keller. M. 13 Fig. (Bd. 343.)

— **Experimentalphysik.** Von Prof. Dr. R. Börnstein. M. 90 Abb. (Bd. 371.)

— **Physik in Küche und Haus.** Von Prof. H. Speitkamp. M. 51 Abb. (Bd. 478.)

— **Die großen Physiker und ihre Leistungen.** Von Prof. Dr. F. A. Schulze. Mit 7 Abb. (Bd. 324.)

— s. a. Energie, Optik, Wärme; ebenso Elektrotechnik Abt. VI.

Physiologie des Menschen. Von Privatdoz. Dr. A. Lipschütz. 4 Bde. I: Allgem. Physiologie II: Physiologie d. Stoffwechsels. III: Ph. d. Atmung, d. Kreislauf. u. d. Ausscheidung. IV: Ph. der Bewegungen und der Empfindungen. (Bd. 527—530.)

Physiologie siehe auch Arbeitsleistungen, Menschl. Körper, Pflanzenphysiologie.

Pilze, Die. Von Dr. A. Eichinger. Mit 54 Abb. (Bd. 334.) — s. a. Bakterien.

Planeten, Die. Von weil. Prof. Dr. B. Peter. Mit 18 Fig. (Bd. 240.)

Planimetrie z. Selbstunterricht. V. Prof. P. Cranz. Mit 99 Fig. (Bd. 340.)

Praktische Mathematik s. Mathematik.

Projektionslehre. Die rechtwinklige Parallelprojektion und ihre Anwend. auf die Darstell. techn. Gebilde nebst Anhang über die schiefwinklige Parallelprojektion in kurzer leichtfaßlicher Darstellung für Selbstunterr. u. Schulgebr. V. Zeichenl. A. Schudeisky. M. Fig. (Bd. 564.)

Radium und Radioaktivität. Von Dr. M. Centnerszwer. M. 33 Abb. (Bd. 405.)

Rechenmaschinen, Die, und das Maschinenrechnen. Von Reg.-Rat Dipl.-Ing. K. Lenz. Mit 43 Abb. (Bd. 490.)

Röntgenstrahlen, D. R. u. ihre Anwendg. V. Dr. med. G. Bucky. M. Abb. (Bd. 556.)

Säugling, Der, s. Ernährung u. s. Pflege. V. Dr. W. Kaupe. M. 17 Abb. (Bd. 154.)

Säuglingsfürsorge. V. Oberarzt Dr. Rott. (Bd. 509.)

Schachspiel, Das, und seine strategischen Prinzipien. Von Dr. M. Lange. 2. Aufl. Mit 2 Bildn., 1 Schachbrettafel u. 43 Darst. v. Übungsbeispiel. (Bd. 281.)

— **Die Hauptvertreter d. Schachspielkunst u. die Eigenarten ihrer Spielführung.** Von Dr. M. Lange. (Bd. 531.)

Schädlinge. Tierische und pflanzliche Sch. und ihre Bekämpfung. Von Prof. Dr. K. Eckstein. 3. Aufl. M. Fig. (Bd. 18.)

Schulhygiene. Von Prof. Dr. L. Burgerstein. 3. Aufl. Mit 43 Fig. (Bd. 96.)

Sexualbiologie s. Fortpflanzung, Pflanzen.

Sexualethik. V. Prof. Dr. H. E. Timerding. (Bd. 592.)

Sinne d. Mensch., D. fünf. V. Prof. Dr. J. K. Kreibig. 2. A. M. 30 A. (Bd. 27.)

Sonne, Die. Von Dr. A. Krause. Mit 64 Abb. (Bd. 357.)

Spektroskopie. Von Dr. L. Grebe. Mit 62 Abb. (Bd. 284.)

Spiel siehe mathem. Spiele, Schachspiel.

Sprache. Entwicklung der Spr. und Heilung ihrer Gebrechen bei Normalen, Schwachsinnigen und Schwerhörigen. V. Lehrer K. Nickel. (Bd. 586.)

— siehe auch Sprache Abt. III.

Statik. Mit Einschluß der Festigkeitslehre. V. Baugewerkschuldirektor Reg.-Baum. A. Schau. Mit 149 Fig. i. T. (Bd. 497.)

— siehe auch Mechanik.

Stereometrie. Von Gymn.-Dir. Dr. P. Zühlke. (Bd. 532.)

VI. Recht, Wirtschaft und Technik.

Handel. Geschichte des Welth. V. Prof. Dr. M. G. Schmidt. 2. Aufl. (Bd. 118.)

— Geschichte des deutschen Handels. Von Prof. Dr. W. Langenbeck. (Bd. 237.)

Handfeuerwaffen, Die. Entwickl. u. Techn. V. Major R. Weiß. 69 Abb. (Bd. 364.)

Handwerk, D. deutsche, in s. kulturgeschichtl. Entwicklg. V. Geh. Schulr. Dr. E. Otto. 4. Aufl. M. 33 Abb. (Bd. 14.)

Haushalt s. Bakterien, Chemie, Desinfekt., Garten, Jurisprud., Naturwiss., Physik.

Häuserbau siehe Baukunde, Baustoffe, Beleuchtungswesen, Heizung und Lüftung, Wohnungseinrichtung.

Hebezeuge. Das Heben fester, flüssiger und luftförmiger Körper. Von Geh. Bergrat Prof. R. Vater. M. 67 Abb. (Bd. 196.)

Heizung und Lüftung. Von Ingenieur J. E. Mayer. Mit 40 Abb. (Bd. 241.)

Holz. Das H., seine Bearbeitung u. seine Verwendg. V. Insp. J. Großmann. Mit 39 Originalabb. i. T. (Bd. 473.)

— Die Oberflächenbehandlung und die Kunsttechniken des Holzes. Von Inspektor J. Großmann. M. Abb. (Bd. 474.)

Hotelwesen, Das. Von P. Damm-Etienne. Mit 30 Abb. (Bd. 331.)

Hüttenwesen siehe Eisenhüttenwesen.

Japaner, Die, i. d. Weltwirtschaft. V. Prof. Dr. K. Rathgen. 2. Aufl. (Bd. 72.)

Immunitätslehre s. Abwehrkräfte Abt. V.

Ingenieurtechnik. Bilder aus der J. Von Baur. K. Merckel. M. 43 Abb. (Bd. 60.)

— Schöpfungen der Ingenieurtechnik der Neuzeit. Von Geh. Regierungsrat M. Geitel. Mit 32 Abb. (Bd. 28.)

Instrumente siehe Optische J.

Jurisprudenz i. häusl. Leben. F. Familie und Haushalt. V. Rechtsanw. P. Bienengräber. 2 Bde. (Bd. 219, 220.)

— siehe auch Miete.

Kabel s. Drähte und K.

Kaffee, Tee, Kakao u. d. übrigen narkot. Getränke. Von Prof. Dr. A. Wieler. Mit 24 Abb. u. 1 Karte. (Bd. 132.)

Kälte, Die, ihr Wesen, ihre Erzeugung und Verwertung. Von Dr. H. Alt. Mit 45 Abb. (Bd. 311.)

Kaufmann. Das Recht des K. V. Justizrat Dr. M. Strauß. (Bd. 409.)

Kaufmännische Angestellte. D. Recht d. k. A. Von Justizrat Dr. M. Strauß. (Bd. 361.)

Kinematographie. V. Dr. H. Lehmann. Mit 69 Abb. (Bd. 358.)

Klein- u. Straßenbahnen. V. Ob.-Ing. a. D. A. Liebmann. M. 85 Abb. (Bd. 322.)

Kohlen, Unsere. V. Bergass. P. Kukuk. Mit 60 Abb. u. 3 Taf. (Bd. 396.)

Kolonialbotanik. Von Prof. Dr. F. Tobler. Mit 21 Abb. (Bd. 184.)

Kolonisation, Innere. Von A. Brenning. (Bd. 261.)

Konservierung siehe Desinfektion.

Konsumgenossenschaft, Die. Von Prof. Dr. F. Staudinger. (Bd. 222.)

— s. auch Mittelstandsbewegung, Wirtschaftliche Organisationen.

Kraftanlagen siehe Feuerungsanlagen und Dampfkessel, Dampfmaschine, Wärmekraftmaschine, Wasserkraftmaschine.

Kraftübertragung, Die elektrische. Von Ing. P. Köhn. Mit 137 Abb. (Bd. 424.)

Krankenpflege in Haus und Beruf. Von Chefarzt Dr. M. Berg. (Bd. 533.)

Krieg. Der K. im Zeitalter des Verkehrs u. der Technik. V. Major A. Meyer. Mit 3 Abb. (Bd. 271.)

— K. und Sieg. Eine kurze Darstellung moderner Kriegskunst. V. Kais. ottoman. Major a. D. F. C. Endres. (Bd. 519.)

— Kulturgeschichte des K. Von Prof. Dr. K. Weule, Geh. Hofrat Prof. Dr. E. Bethe, Prof. Dr. B. Schmeidler, Prof. Dr. A. Doren, Prof. D. P. Herre. (Bd. 561.)

Kriegsbeschädigtenfürs. V. Med.-Rat Dr. Rebentisch, Dir. d. Städt. Arbeitsamts Dr. Schlotter, Gewerbeschuldir. Back u. Dr. S. Kraus. (Bd. 523.)

Kriegsschiff, Das. Seine Entstehung und Verwendung. Von Geh. Marinebaurat E. Krieger. Mit 60 Abb. (Bd. 389.)

Kriminalistik, Moderne. Von Amtsrichter Dr. A. Hellwig. M. 18 Abb. (Bd. 476.)

— s. a. Verbrechen, Verbrecher.

Küche siehe Chemie in Küche und Haus.

Kulturgeschichte des Krieges siehe Krieg.

Kulturpflanzen. Unsere wichtigsten K. (die Getreidegräser). V. Prof. Dr. K. Giesenhagen. 2. Aufl. M. 38 Fig. (Bd. 10.)

Landwirtschaft, D. deutsche. V. Dr. W. Claaßen. M. 15 Abb. u. 1 Karte. (Bd. 215.)

Landwirtschaftliche Maschinenkunde. Von Prof. Dr. G. Fischer. Mit 62 Abbild. (Bd. 316.)

Luftfahrt, Die, ihre wissenschaftlichen Grundlagen und ihre technische Entwicklung. Von Dr. R. Nimführ. 3. Aufl. v. Dr. Fr. Huth. M. 60 Abb. (Bd. 300.)

Luftstickstoff, Der, u. s. Verw. V. Prof. Dr. K. Kaiser. M. 13 Abb. (Bd. 313.)

Lüftung. Heizung und L. Von Ingenieur J. E. Mayer. Mit 40 Abb. (Bd. 241.)

Marx. Von Prof. Dr. R. Wilbrandt. (Bd. 572.)

— s. auch Sozialismus.

Maschinen s. Hebezeuge, Dampfmaschine, Wärmekraftmasch., Wasserkraftmasch.

Maschinenelemente. Von Geh. Bergrat Prof. R. Vater. 2. A. M. 175 Abb. (Bd. 301.)

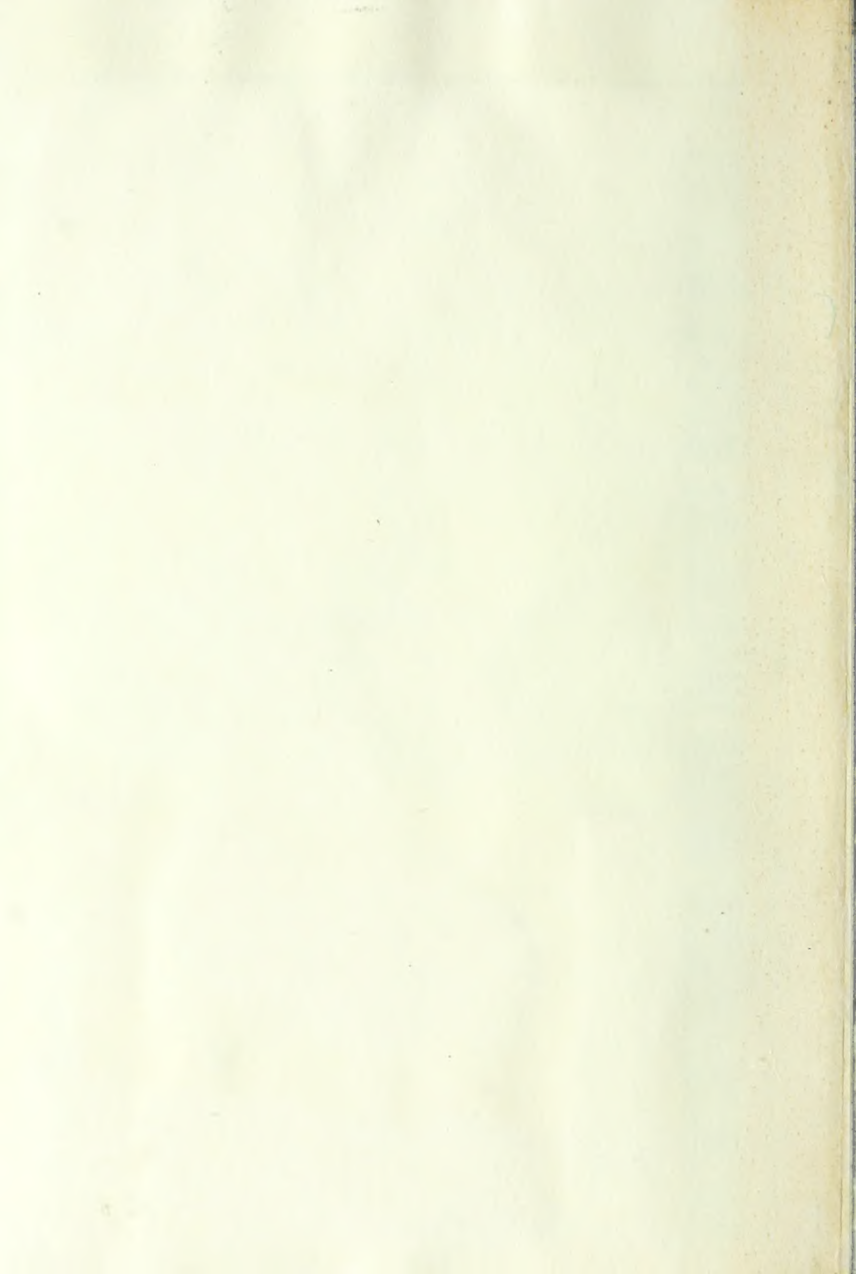
Maschinenkunde siehe Landwirtschaftl. M.

Maße und Messen. Von Dr. W. Block. Mit 34 Abb. (Bd. 385.)

Mechanik. Von Kais. Geh. Reg.-Rat A. v. Ihering. I: Die Mechanik d. festen Körper. M. 61 Abb. II: Die Mechanik d. flüss. K. M. 34 Abb. (Bd. 303/304.)

Mechanik. Aufgaben aus der techn. M. f. d. Schul- u. Selbstunterr. V. Prof. R. Schmitt. M. zahlr. Fig. I. Bewegungsl., Statik. 156 Aufg. u. Lösungen. II. Dynam. 140 A. u. Lös. (Bd. 558, 559.)
Messen siehe Maße und Messen.
Metalle, Die. Von Prof. Dr. K. Scheid. 3. Aufl. Mit 11 Abb. (Bd. 29.)
Miete, Die, nach dem BGB. Von Justizrat Dr. M. Strauß. (Bd. 194.)
Mikroskop, Das. V. Prof. Dr. W. Scheffer. 2. Aufl. Mit 99 Abb. (Bd. 35.)
Milch, Die, und ihre Produkte. Von Dr. A. Reitz. Mit 16 Abb. (Bd. 362.)
Mittelstandsbewegung, Die moderne. Von Dr. L. Müffelmann. (Bd. 417.)
— siehe Konsumgenoss., Wirtschaftl. Org.
Naturwissenschaften im Haushalt. V. Dr. J. Bongardt. I. Wie sorgt die Hausfrau für die Gesundh. d. Familie? Mit 31 Abb. II. Wie sorgt d. Hausfrau für gute Nahrung? M. 17 Abb. (Bd. 125. 126.)
— s. Chemie, Physik in Küche u. Haus.
Naturwissenschaften und Technik. Am sausenden Webstuhl der Zeit. Übersicht über Wirkungen d. N. u. T. auf das gesamte Kulturleben. Von Prof. Dr. W. Launhardt. 3. Aufl. M. 16 Abb. (Bd. 23.)
Nautik. V. Dr. J. Möller. 50 Fig. (Bd. 255.)
Obstbau. Von Dr. E. Voges. M. 13 Abb. (Bd. 107.)
Optischen Instrumente, Die. Von Dr. M. v. Rohr. 2. Aufl. Mit 84 Abb. (Bd. 88.)
Organisationen, Die wirtschaftlichen. Von Privatdoz. Dr. E. Lederer. (Bd. 428.)
Ostmark, Die. Eine Einführung in die Probleme ihrer Wirtschaftsgesch. Hrsg. von Dr. W. Mitscherlich. (Bd. 351.)
Patente u. Patentrecht s. Gewerbl. Rechtsschutz.
Perpetuum mobile, Das. V. Dr. Fr. Ichak. Mit 38 Abb. (Bd. 462.)
Photochemie. Von Prof. Dr. G. Kümmell. Mit 23 Abb. (Bd. 227.)
Photographie, Die, ihre wissenschaftlichen Grundlagen u. i. Anwendung. V. Dr. O. Prelinger. Mit 65 Abb. (Bd. 414.)
— Die künstlerische Photographie. Von Dr. W. Warstat. M. 12 Tafeln. (Bd. 410.)
— **Angewandte Liebhaber-Photographie, ihre Technik und ihr Arbeitsfeld.** Von Dr. W. Warstat. Mit Abb. (Bd. 535.)
Physik in Küche und Haus. Von Prof. Dr. H. Speitkamp. M. 51 Abb. (Bd. 478.)
— **siehe auch Physik in Abt. V.**
Postwesen, Das. Entwicklung und Bedeutg. Von Postrat J. Bruns. (Bd. 165.)
Rechenmaschinen, Die, und das Maschinenrechnen. Von Reg.-Rat Dipl.-Ing. K. Lenz. Mit 43 Abb. (Bd. 490.)
Recht siehe Eherecht, Erbrecht, Gewerbl. Rechtsschutz, Jurispr., Kaufm., Kaufm. Angest., Urheberr., Verbrechen, Kriminalistik, Verfassgsr., Wahlr., Zivilprozeßr.
Rechtsprobleme, Moderne. V. Geh. Justizr. Prof. Dr. J. Kohler. 3. Aufl. (Bd. 128.)
Reichsversicherung, Die. Von Landesversich.-Assessor H. Seelmann. (Bd. 380.)
Rußlands wirtschaftliche Kultur. V. Syndikus Dr. Wallroth. (Bd. 562.)
— siehe auch Rußland Abt. IV.
Salzlagerstätten, Die deutschen. Von Dr. C. Riemann. Mit 27 Abb. (Bd. 407.)
— siehe auch Geologie Abt. V.
Säuglingsfürsorge. Von Oberarzt Dr. Rott. (Bd. 509.)
Schiffahrt, Deutsche, u. Schiffahrtspol. d. Ggnw. V. Prof. Dr. K. Thieß. (Bd. 169.)
Schiffbau siehe Kriegsschiff.
Schmuckst., Die, u. d. Schmucksteinindustr. V. Dr. A. Eppler. M. 64 Abb. (Bd. 376.)
Soziale Bewegungen und Theorien bis zur modernen Arbeiterbewegung. Von G. Maier. 4. Aufl. (Bd. 2.)
— s. a. Arbeiterschutz u. Arbeiterversicher.
Sozialismus. Gesch. der sozialist. Ideen i. 19. Jrh. V. Privatdoz. Dr. Fr. Muckle. 2. A. I: D. ration. Soz. II: Proudhon u. d. entwicklungsgeschichtl. Soz. (Bd. 269, 270.)
— siehe auch Marx; Rom, soz. Kämpfe **i. alten R. Abt. IV.**
Spinnerei. Von Dir. Prof. M. Lehmann. Mit 35 Abb. (Bd. 338.)
Sprengstoffe. Chemie u. Technol. d. Spr. Von Prof. Dr. R. Biedermann. Mit 15 Fig. (Bd. 286.)
Staat siehe Abt. IV.
Statik. Mit Einschluß der Festigkeitslehre. Von Reg.-Baum. Direktor A. Schau. Mit 149 Fig. im Text. (Bd. 497.)
— siehe auch Mechanik. Aufg. a. d. M. I.
Statistik. V. Pr. Dr. S. Schott. (Bd. 442.)
Stenographiesysteme, D. dtsch., i. Entwicklg. u. i. Anwendg. V. Oberlehrer R. Reinmeister, Lehr. f. Stenogr. (Bd. 536.)
Strafe und Verbrechen. Geschichte u. Organis. d. Gefängniswes. V. Strafanstaltsdir. Dr. med. P. Pollitz. (Bd. 323.)
Straßenbahnen. Die Klein- u. Straßenb. Von Obering. a. D. A. Liebmann. Mit 82 Abb. (Bd. 322.)
Tabak, Der. Anbau, Handel u. Verarbeit. V. Jac. Wolf. M. 17 Abb. (Bd. 416.)
Technik, Die chemische. Von Dr. A. Müller. Mit 24 Abb. (Bd. 191.)
— siehe auch Elektrotechnik.
Tee siehe Kaffee.
Telegraphie, Die, i. i. Entwicklg. u. Bedeutg. V. Postrat J. Bruns. M. Fig. (Bd. 183.)
— **Telegraphen- und Fernsprechtechnik in ihrer Entwicklung.** Von Telegr.-Insp. H. Brick. Mit 58 Abb. (Bd. 235.)
— **Die Funkentelegr.** V. Telegr.-Insp. H. Thurn. M. 51 Abb. 3. A. (Bd. 167.)
— siehe auch Drähte und Kabel.
Testamentserrichtung und Erbrecht. Von Prof. Dr. F. Leonhard. (Bd. 429.)
Thermodynamik. Aufgaben aus d. T. V. Geh. Bergrat Prof. Dr. R. Vater.
— siehe auch Wärmelehre. (Bd. 596.)
Tierzüchtung. Von Dr. G. Wilsdorf. Mit 30 Abb. auf 12 Tafeln. (Bd. 369.)

Weitere Bände sind in Vorbereitung.




UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 11 08 02 04 007 3

